

اقبالیہ

از
شیخ احمد خاں غوری
علیہ السلام

خدا بخش اور سنٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



اقبالیہ

از
شیخ احمد خاں غوری
علیہ السلام



دارالعلوم حقانیہ پبلک لائبریری، پٹنہ

مکتبہ اسلامیہ

تذکرہ

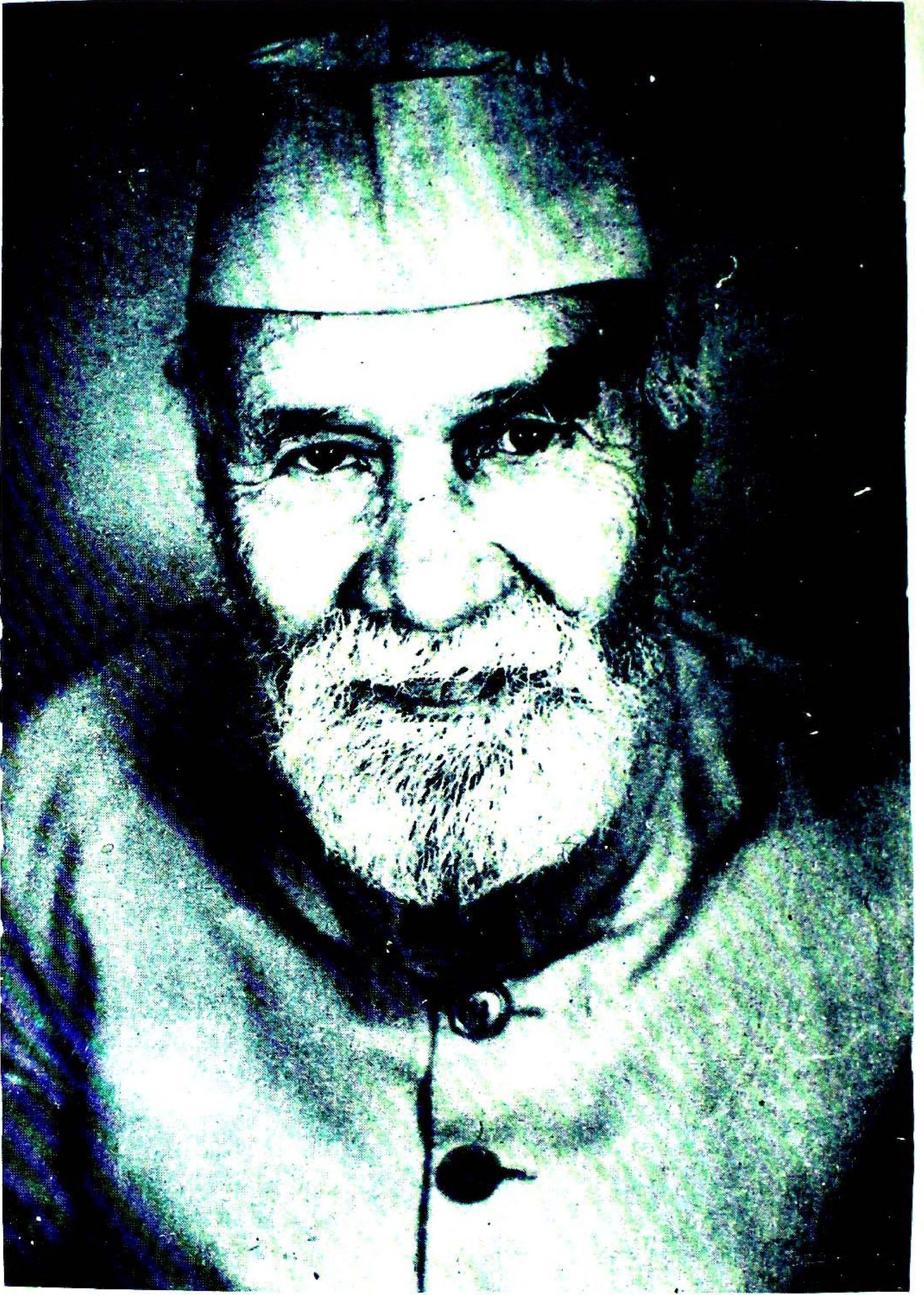
131249

اشاعت ۱۹۹۸ء

قیمت : ۷۰ روپے

غیر ممالک میں: ۴ ڈالر

طالع وناشر: خدابخش اور فیمل پبلک لائبریری پٹنہ



شبیر احمد خاں غوری



شبیر احمد خاں غوری: آپ کے والد کا نام غیاث الدین خاں غوری ہے، ۱۵ مارچ ۱۹۱۱ء کو علیگڑھ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو، ریاضیات میں ام اے کیا اس کے علاوہ ال ال بی، منشی کامل اور درس نظامی سے عالم فاضل کیا اور ہر ایک امتحان میں اول پوزیشن حاصل کی۔

۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں لکچرر مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۵ء-۱۹۶۶ء انسپکٹر آف اسکول اینڈ رجسٹرار عربک اینڈ پرنسپلین انکوائزیشنز کے عہدے پر فائز رہے۔ ۱۹۶۶ء-۱۹۷۲ء دہلی یونیورسٹی میں اردو کے لکچرر کی حیثیت سے آپ نے درس دیا، ۱۹۷۲ء-۱۹۷۷ء جمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے لٹریچر ریسرچ پونٹ میں سینئر ریسرچ آفیسر کے عہدے پر مامور رہے۔ عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ، ریاضیات آپ کے خاص موضوع ہیں۔ ان موضوعات پر تقریباً ایک ہزار خالص تحقیقی مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔

۱۹۹۱ء میں عربی، فارسی کے ممتاز اسکالرز کی حیثیت سے آپ نے صدر جمہوریہ ہند ایوارڈ حاصل کیا۔ ۱۹۹۲ء میں غالب انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے فخر الدین علی احمد غالب ایوارڈ سے آپ کو نوازا گیا۔ فی الحال علیگڑھ میں مقیم ہیں۔

★★

حرف آغاز

شبیر احمد خاں غوری صاحب محتاج تعارف نہیں۔ ان کا شمار نامور فضلاء میں ہوتا ہے۔ اسلامی علوم و فلسفہ ان کا اختصاص ہے۔ انھوں نے بہت لکھا ہے اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس سے ان کی علمیت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریر تائید میں ہو یا تردید میں ان کے تبحر علمی کا پتا دیتی ہے۔ ان کی تحریروں میں رد و انکار کا عنصر نمایاں ہے۔ لیکن جب بھی ان کے قلم نے اثبات کی وادیوں کا رخ کیا ہے تو اسے دلیل و برہان کے لعل و گہر سے مزین کر دیا ہے اور قارئین کو ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

ان کی نگارشات ۱۹۵۶ء تا ۱۹۸۵ء تقریباً تیس سال کی مدت میں مختلف رسالوں میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی سوچ کر فیصلہ کیا کہ ان کی منتشر تحریروں کو اگر یکجا کر دیا جائے تو مطالعے میں بہت آسانی ہوگی۔ لہذا تلاش و تدوین کا کام شروع ہوا۔ خود فاضل مصنف نے بھی ہماری دستگیری فرمائی۔ ہم نے اپنی بساط بھر کوشش کی کہ ان کی ساری تحریروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ اس میں ہم کہاں تک کامیاب ہیں اس کا فیصلہ آپ ہی کر سکتے ہیں۔ ہم بہر حال یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی ہر تحریر ہماری گرفت میں آگئی ہے۔ اگر ہمارے قارئین کو ان کے دیگر مضامین کا علم ہو تو ہمیں ضرور آگاہ فرمائیں۔

ان کے افکار و آراء کو ہم آٹھ جلدوں میں پیش کر رہے ہیں جن کا مستقل عنوان یا عنوان سلسلہ "غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ" ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہر جلد کا ایک علیحدہ عنوان بھی ہے۔ جیسے جیسے یہ کتابیں چھپتی جائیں گی، منظر عام پر آتی رہیں گی۔

— حبیب الرحمن چغتائی



فہرست

۱	اقبال کے تصور زمان کے مآخذ
۲۴	علامہ اقبال اور تالیف زمان
۷۰	علامہ اقبال اور مسئلہ زمان
۱۲۰	علامہ اقبال اور اسلام کے تصور زمان کی ترجمانی
۱۳۹	علامہ اقبال اور اسلامی ثقافت کے اصل الاصول کی ترجمانی
۱۶۱	افادات اقبال پر ایک نظر
۱۸۲	

اقبال کے تصور زمان کے مآخذ

اقبال فطرتاً ایک فلسفی تھے۔ ایک بہت بڑے فلسفی۔ قدرت نے انہیں ایک غیر معمولی سوچنے سمجھنے والا دماغ دیا تھا۔ فرماتے تھے :

بے فلسفہ میرے آب و گل میں پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنسر ہے اس کی رگ رگ سے باخبر ہے
فلسفیانہ تفکیر کے ساتھ وہ ابتدا ہی سے اسلام پسند تھے اور آخر میں تو ان کا یہ رجحان عشق کی حد تک پہنچ گیا تھا، چنانچہ ان کے عہدِ آخر کا ارشاد ہے :

بمصطفیٰ برسماں خویش را کہ دیں ہر اوست و گر باد نہ رسیدی تمام بوہی است
اور اسلام کے ساتھ یہ دالہانہ عشق ہی مسئلہ زمان کے ساتھ ان کے اعتقاد مفرط کا سبب بنا۔
انہوں نے فلسفہ میں محض اعلیٰ اسناد ہی حاصل نہیں کیں، اس کے مختلف مکاتب فکر کا بشمول عہدِ حاضر کی مختلف فلسفیانہ تحریکوں کے غائر مطالعہ بھی کیا۔ یورپی فلسفہ سے ان کی واقفیت آخری دم تک جاری رہی اور اس کی بے مانگی کے احساس کے باوجود وہ خود کو جدید ترین فکری تحریکوں سے باخبر بنائے رہے۔ البتہ اسلامی فلسفہ سے باوجود خواہش اور ارادے کے انہیں تفصیلی شناسائی کا موقع نہیں مل سکا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر اسلامی افکار نے انہیں انتہائی شدت سے متاثر کیا اور وہ ان کے نوازے لاشعور میں گہری جگہیں اور بعد میں جب انہوں نے کسی مسئلہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کرنا چاہا تو یہ غیر اسلامی افکار کے لاشعور سے شعور میں اس طرح جلوہ گر ہوئیں گویا پہلی مرتبہ ان کا ان پر (اقبال پر) انکشاف ہو رہا ہے اور جذبہ کی شدت کی بنا پر وہ خود اپنے اس ذہنی عمل کا تجزیہ نہ کر پائے۔

یہ چیز خصوصیت سے ان کی "فکرِ زمان" میں نمایاں ہے اور اس کا ایک اجمالی خاکہ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔
وباللہ التوفیق

۱۔ مسئلہ زمان کی اہمیت

علامہ کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے، چنانچہ ”خطبات“ میں فرماتے ہیں:

"IN THE HISTORY OF MUSLIM CULTURE ON THE OTHER HAND, WE FIND BOTH IN THE REALM OF PURE INTELLECT AND RELIGIOUS PSYCHOLOGY, BY WHICH TERM I MEAN HIGHER SUFISM, THE IDEAL, REVEALED IS THE POSSESSION AND ENJOYMENT OF THE INFINITE. IN A CULTURE WITH SUCH AN ATTITUDE, THE PROBLEM OF SPACE AND TIME BECOME'S A QUESTION OF LIFE AND DEATH".

SIX LECTURERS, p. 184

لیکن اسلام کی چودہ سو سال کی دینی و فکری تاریخ کسی طرح بھی اس خیال کی تائید نہیں کرتی۔ غالباً اہمیت مفروضہ پیر بنی تفکیر سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے، کیونکہ مسلمانوں کے لیے کسی امر کے ”زندگی اور موت کا سوال“ ہونے کی یہی چند شکلیں ہو سکتی ہیں:-

- ۱۔ مسئلہ زیر بحث اسلامی تعلیم کا اصل الاصول ہو یا
 - ۲۔ اس مسئلہ پر افراد ملت کو قید و بند یا دار و رس کے منساب جھیلنے پڑے ہوں یا
 - ۳۔ یہ مسئلہ اسلام اور کفر کے مابین فارق ہو۔
- (۱) اسلامی تعلیم کا اصل الاصول ”توحید ربوبیت“ ہے اور اسی محور کے گرد اس کی جملہ تعلیمات گردش کرتی رہتی ہیں۔ اسلامی اُئیڈیالوجی کی مدد سے یہی منشاء تخلیق ہے، یہی انبیائے کرام کی بعثت و دعوت کا مقصد رہا ہے اور اسی پر اسلام کی بنیاد قائم ہے۔

(الف) قرآن کہتا ہے کہ انسان کی تخلیق کا مقصد وحید عبادت الہی ہے۔

”وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون“ (ذاریات - ۱۶)

(میں نے جن اور آدمی اتنے ہی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں)

(ب) یہی نہیں، بلکہ جمیع انبیائے سابقین کا مقصد رسالت صرف دعوت توحید رہا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

”وما ارسلنا من قبلك الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون“ (انبیاء - ۲۵)

اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو بھی کو پوجو۔ نوح علیہ السلام سے لے کر نبی آخر الزماں تک تمام انبیائے اولوالعزم کا یہی مشن رہا ہے۔ نوح علیہ السلام یہی پیغام لے کر آئے تھے۔

”ولقد ارسلنا نوحا انا قومه فقال یقوم اعبدوا الله ما لکم من اله غیرہ“ (اعراف - ۵۹)

بے شک ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا تو اس نے کہا کہ اے میری قوم اللہ کو پوجو، اُس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں (اسی توحید عبودیت کی دعوت اسلام کے بانی اول ابراہیم علیہ السلام دیتے رہے:-

”و ابراہیم اذا قال لقومه اعبدوا الله والتقوا“

(اور ابراہیم کو (یاد کرو) جب اس نے اپنی قوم سے فرمایا کہ اللہ کو پوجو اور اس سے ڈرو)

اور انبیائے سابقین کی یہی غیر متبدل تعلیم خدائے برتر کے آخری رسول کے یہاں اپنے کمال کو پہنچ گئی:-

”يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون“

(اے لوگو اپنے رب کو پوجو جس نے تمہیں اور تم سے اگلوں کو پیدا کیا، یہ امید کرتے ہوئے کہ تمہیں پرہیزگاری ملے)

قرآن کریم کا تحیف ہدایت اسی مقدس تعلیم سے سر رہے۔ ذیل میں جن قرآنی آیات کے نمبر دیئے گئے ہیں، انہیں پڑھئے اور غور کیجئے:-

بقرہ- ۱۶۲، ۲۵۵، آل عمران- ۶۲، ۱۸، ۶۲، انعام- ۱۰۶، ۱۶۴، توبہ- ۱۲۹، ہود- ۱۲۳، ۱۲۴

رعد- ۱۶، ۱۳۷، ابراہیم- ۵۲، حجر- ۹، نحل- ۲۲، اسراء- ۲۳، کہف- ۱۶، ۳۸، ۱۱۲، مریم- ۳۶، طہ- ۱۴، ۸

انبیاء- ۲۵، ۲۹، حج- ۳۴، مومنون- ۵۲، ۱۱۱، ۱۱۷، فرقان- ۳۴، ۴۴، شعراء- ۲۱۳، نمل- ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹

۸۸، ۸۷، عنکبوت- ۶، روم- ۴۰، بقرہ- ۴، فاطر- ۱۳، صافات- ۱، ص- ۶۶، ۶۵، زمر- ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶

۵۴، غافر- ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰

نجم- ۶۲، حدید- ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰

انسان- ۲۵، ۲۶، قریش- ۱۳، اخلاص- ۴، ۱

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے دُعائے اسلام کو جو اُس کے رکن رکن اور مبتنی علیہ ہیں، متعین کر دیا ہے۔

”نبی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله و اقام

الصلوۃ و ایتاء الزکوۃ و الحج و صوم رمضان“

(اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر ہے اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے بندے اور اس کے

رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا (نماز پڑھنا) زکوٰۃ کا دینا (ادا کرنا) حج (بیت اللہ شریف یعنی مکہ معظمہ میں کعبہ شریف) اور رمضان میں روزہ (رکھنا)

غرض قرآن و حدیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی بنیادی تعلیم اور نظام اسلام کا اصل اصول ”گروہی“ ہے

تو وہ ایمان باللہ اور توحید عبودیت ہے۔ زمانہ کے اقرار یا انکار کے بنیادی اور اصولی ہونے کی کسی بھی چیز سے کہیں ذکر نہیں ملتا جو اس مسئلہ کو مسلمانوں کے لیے ”زندگی اور موت کا مسئلہ“ قرار دیا جائے۔

(۲) اسلام کی تاریخ میں اُس قسم کی (INQUISITION) تو کبھی نہیں رہی، جس کے رونگٹے کھڑے کر دینے والی

دستگاہوں سے قرون وسطیٰ کے یورپ کی تاریخ بھری پڑی ہے۔ پھر بھی اختلاف عقائد کی بنا پر کبھی کبھی دار و گیر ہوا کی ہے مگر ”فتنہ خلق قرآن کو چھوڑ کر اس دار و گیر کا مقصد ہمیشہ سیاسی اختلافات کا استیصال ہوا کرتا تھا۔“

ہشام بن عبد الملک کے اہل اسے خالد بن عبد اللہ القسری نے نجد بن درہم کو اپنے ہاتھ سے ذبح کیا تھا کہ وہ صفاباری کی

کا منکر ہے۔ نیز اسی جرم کی پاداش میں ہشام نے والی خراسان کو عجم بن صفوان کے قتل کرنے کے لیے لکھا تھا۔ لیکن اہل ہجرت ان لوگوں کا اموی مقام کے خلاف خروج و بغاوت تھا۔

یا مثلاً عباسی خلیفہ مہدی اور اس کے بیٹے ہادی کے زمانہ میں زنادقہ کی داردگیر سنی میں آتی ہے۔ ان پر زنادقہ کا الزام تھا۔ لیکن یہاں بھی اصل وجہ سیاسی تھی۔ زنادقہ "اعدائیت پسند" (NIHILISTS) تھے اور عرب حکومت کا تختہ الٹ کر عجمی (ساسانی) ملوکیت کا قیام اور مجوسیت کا اختیار چاہتے تھے۔

یا محمود غزنوی کے زمانہ میں قرمیطوں کے خلاف داردگیر (جس کے نتیجے میں فردوسی کو اپنی جگر کاوی کا صلہ نہ مل سکا خود قرامطہ کی امن سوز تخریب کاریاں اور نہتے امن پسند حجاج اور باشتندگان ملک کا قتل عام نیز مشرق میں عباسی خلافت کا تختہ الٹ کر فاطمی (اسماعیلیہ مصر کے) اقتدار کے قیام کی کوشش کا رد عمل تھا۔

اسی طرح تیمور کے جانشینوں کا فرقہ حروفیہ کے خلاف یا شاہ عباس کا فرقہ نقویہ کے خلاف داردگیر پر اہتمام ان فرقوں کی امن سوز تخریب پسندیوں کے سدباب کے لیے تھا۔

عرض مسلمانوں کی تاریخ میں کوئی واقعہ ایسا نہیں ملتا کہ کسی فرد یا جماعت کو زمانہ کے اقرار یا انکار کی بنا پر ہدف تعذیب بنایا گیا ہو۔۔۔ متکلمین زمانہ کے منکر تھے، مگر وہ مہدی کے زمانہ سے لے کر معتمد و والی کے زمانہ تک دربار خلافت پر چھلے رہے۔ زمانہ کا سب سے بڑا قاتل ابو بکر محمد بن زکریا الرازی تھا جو زمانہ کو واجب الوجود مانتا تھا اور جس نے

"حرانیت" کے احبار کے نام سے قدیم "زردانیت" (یا زمانہ پرستی) کی تجدید کی تھی۔ مگر اس کی سوانح حیات شاہد ہیں کہ اس بنا پر کبھی اس کے خلاف کوئی تاریخی کارروائی نہیں کی گئی اور اگر کبھی اس پر سختی کی گئی تو صرف کیہا اور مہدی کے چکر میں۔ دوسرا بڑا مفکر شیخ بوعلی سینا ہے جس نے زمانہ کے مسئلہ کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا، مگر محض اس بنا پر کبھی اس سے باز پرس نہیں کی گئی اور اگر وہ بھاگا بھاگا پھر تو محض اپنی شورش پسندانہ انقلابی سرگرمیوں کی بنا پر۔ (۳) اسلام اور کفر کے درمیان وجہ تفریق الشرب العزت کی وحدانیت اور نبی آخر الزماں کی رسالت ہے۔ ویسے

فلسفیانہ خیالات میں تین مسئلے ایسے ضرور ہیں جن میں تکفیر کی اجازت ہے۔ وہ تین مسئلے یہ ہیں۔۔۔

(الف) قدم عالم کا عقیدہ،

(ب) اس بات کا انکار کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات حادثہ کا علم ہے، اور

(ج) حشر اجساد کا انکار

چنانچہ امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں حکماء کے اُن مسائل کا ابطال کرنے کے بعد جن میں علمائے اسلام کو ان سے اختلاف ہے، لکھا ہے۔۔۔

"پس اگر کوئی کہے کہ تم نے ان (فلاسفہ) کے مذہب کی تفصیل تو بیان کر دی (اب یہ بتاؤ کہ) کیا تم اُن کے کفر اور اس شخص کے واجب القتل ہونے کا فتویٰ دیتے ہو جو ان (فلاسفہ) کے معتقدات کا عقیدہ رکھے۔ تو ہم کہیں گے کہ تین مسئلوں میں اُن کی تکفیر ناگزیر ہے۔۔۔

اولاً عقیدہ قدم عالم اور اُن لوگوں کا یہ قول کہ جمہور سب کے سب قدیم ہیں،

ثانیاً ان لوگوں کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیات حادثہ کو محیط نہیں ہے، اور

ثالثاً حشر جسمانی کا انکار۔

پس یہ تین عقیدے کسی طرح بھی اسلام کی تعلیم کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہیں۔ رہے ان مسائل ثلاثہ کے علاوہ دیگر مسئلے تو..... فلاسفہ کا مذہب ان کے باب میں معتزلہ کے مذہب کے قریب ہے اور جو کچھ ہم نے اُن سے نقل کیا ہے، فرق اسلامیہ میں سے کوئی نہ کوئی اس کا قائل ہے، سوائے ان مسائل ثلاثہ کے۔

بہر حال نہ تو اسلام کی تعلیم میں کوئی اشارہ ملتا ہے نہ اس کی سیاسی و فکری تواریخ میں کوئی ایسا حوالہ نظر آتا ہے جو مسئلہ زمان کے باب میں علامہ کی تابعدار فراطبعی ہوئی مبالغہ طرازی کے لیے وجہ جواز بن سکے۔ اس کے بعد علامہ کا یہ خیال کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے، کسی مزید تبصرہ کا محتاج نہیں رہتا۔
بایںہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ پھر علامہ نے اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت کیوں دی۔ اس کا جواب "اقبال" کا تصور زمان و مکان کے ناشر نے بدستور دیا ہے :-

"زمان و مکان کا تصور قدیم زمانہ سے بلند دماغ فلسفیوں کے غور و فکر کو دعوت غلہ دیتا رہا ہے۔ ناممکن تھا کہ اقبال ایسا بلند دماغ فلسفی شاعر اس وادی کے طواف سے محروم رہتا۔"
چنانچہ "مہدِ حاضر میں طبعیاتی و مابعد الطبعیاتی تفکیک کے اندر زمان و مکان کی اہمیت کے بارے میں مورس شک لکھتا ہے:

"THE MOST FUNDAMENTAL CONCEPTIONS IN PHYSICS ARE THOSE

OF SPACE AND TIME ... THE EFFORTS OF PHYSICISTS HAD ALWAYS BEEN DIRECTED SOLELY TO ALL THE SUBSTRATUM WHICH OCCUPIES SPACE AND TIME SPACE AND TIME WERE REGARDED, SO TO SPEAK, AS VESSELS CONTAINING THIS SUBSTRATUM AND FURNISHING FIXED SYSTEMS OF REFERENCE".

(HORTZ SHELECK: SPACE AND TIME IN CONTEMPORARY PHYSICS,

ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ کو جو یورپی انداز فکر سے بے حد متاثر تھے اندیشہ تھا کہ یہ "اہمیت مفطرہ" مشرق میں جہاں سائنس اور طبعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی، کچھ زیادہ درخور اعتناء نہ سمجھی جائے گی۔ اس لیے انھوں نے بغیر کسی وجہ وجہ کے اس کے لیے ایک تاریخی توجیہ تراش لی، حالانکہ اسلام کی فکری و ثقافتی تاریخ کا مطالعہ اس اختراعی توجیہ کی کسی طور پر بھی تائید نہیں کرتا۔

۲۔ مسئلہ زمان کے حل کی انفرادیت کا دعویٰ

علامہ کا خیال ہے کہ "حقیقت زمان" اور "مسئلہ تقدیر" کی صحیح توجیہ سے تمام سابق مفہمین نامکوم رہے ہیں اور اس طرح وہ اپنی انفرادیت کو ثابت و متقرر کرنا چاہتے ہیں کہ انھوں نے ہی قرآن کریم کے مطالعہ سے اس پیچیدہ اور غامض مسئلہ کا حل دریافت کیا ہے، چنانچہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:

"IT IS TIME REGARDED AS AN ORGANIC WHOLE THAT THE

QURAN DESCRIBES AS TAQDIR OR DESTINY - A WORD WHICH HAS BEEN SO MUCH MISUNDERSTOOD BOTH IN AND OUTSIDE THE WORLD OF ISLAM".

(SIX LECTURES, P.47)

لیکن غالباً یہ قرآن کی زبان نہیں ہے بلکہ جرمنی مفکرین اور قدیم ایرانی عرفانیوں کی زبان ہے۔ نہ صرف نفس دعویٰ میں بلکہ دعویٰ کے الفاظ میں بھی علامہ کے پیش نظر جرمن مفکرین (بالخصوص اسپنڈر) تھے، کیونکہ تقریباً انہیں الفاظ میں اسپنڈر نے اس مسئلہ کی اہمیت پر زور دیا تھا:-

"THE PROBLEM OF TIME, LIKE THAT OF DESTINY HAS BEEN COMPLETELY MISUNDERSTOOD BY ALL THE THINKERS WHO HAVE CONFINED THEMSELVES TO THE SYSTEMATIC OF THE BECOMING".

(SINGLER: DECTINE OF THE WEST VOL. II. P.122)

بہر حال علامہ کے نزدیک "تقدیر" اور "زمانہ" ایک ہی چیز ہیں، چنانچہ مصنف "روح اقبال" نے لکھا ہے:-
 "اقبال نے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"
 مگر علامہ کا یہ خیال اسپنڈر ہی کے خیال کی صدائے بازگشت ہے، اگرچہ انہوں نے اسے اپنی ہی دریافت ظاہر کیا ہے۔
 اسپنڈر کے الفاظ یہ ہیں:-

"THE PROPER, DESTINY AND TIME ARE INTERCHANGEABLE WORDS". (IBID, P.122).

۳۔ زمانہ کے وجود حقیقی کا احساس شدید

علامہ کا خیال ہے کہ زمانہ کے وجود حقیقی کے احساس شدید کا عقیدہ اسلام بلکہ قرآن کریم کی بنیادی تعلیم ہے، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"HOWEVER THE INTEREST OF THE QURAN IN HISTORY ... HAS GIVEN US ONE OF THE MOST FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF HISTORICAL CRITICISM ... A FULLER REALISATION OF CERTAIN BASIC IDEAS REGARDING THE NATURE OF LIFE AND TIME. THESE IDEAS ARE IN THE MAIN TWO AND BOTH FORM THE FOUNDATION OF QURANIC TEACHING :-

1. THE UNITY OF HUMAN ORIGIN (AND)
2. A KEEN SENSE OF THE REALITY OF TIME".

(SIX LECTURE, PP. 194-196)

لیکن تاریخ شاہد ہے کہ اسلام (بالخصوص قرآن کریم) نے عجم کے دیگر اصنام خیالی کی طرح زمانہ کو بھی "فاہم

کی ایک مشق پیہم سے زیادہ وقت نہیں دی۔ ادھر عرب کا سوز دروں "ہر اس واہمہ کی بیخ کنی کے درپے رہتا" جس میں شرک کا ذرا سا بھی احتمال ہو۔

پھر چونکہ عرب جاہلیہ نے محاسبہ اخروی کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے "دہر" کا ڈھکوسلا تراش لیا تھا (یا غائباً سامانی ایران کے بدعتی فرقوں سے بالواسطہ اخذ کیا تھا) اس لیے قرآن کریم نے اس تصور ("دہر" یا "زمان") کو نزدیک نگینہ کی شکل کا ایک کرشمہ قرار دیا اور اس کے اعتقاد پر سخت سرزنش فرمائی۔ اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے۔

اسلام کی بنیادی تعلیم "توحید ربوبیت" ہے جس سے بے اعتنائی (شرک) کو وہ کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتا۔ پھر "توحید عبودیت" کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انسانوں کو ایک الہی الاصل ضابطہ ہدایت کی ضرورت ہے جو انھیں انبیاء مرسلین کے ذریعہ بھیجا گیا۔ اس دستور حیات پر عمل فرض ہے اور اس لیے انسانوں کو ایک دن اس فریضہ کی بجا آوری یا اس میں غفلت و کوتاہی یا اس سے بغاوت کی جوابدہی کے لیے اللہ رب العزت کے حضور میں حاضر ہونا ہے۔ اسلامی آئیڈیالوجی کے اندر اس کا نام "ایمان بالآخرۃ" ہے۔ اور یہی اعتقاد مترقین عرب کو اسلام کی دعوت کے قبول کرنے میں سب سے گراں سنگ راہ نظر آتا تھا۔ اس لیے جب قرآن کہتا کہ بندوں کو مرے پیچھے دوبارہ زندہ ہو کر اٹھنا اور بارگاہ رب العزت میں اپنے اچھے بُرے اعمال کا جواب دینا ہے، تو پھر نہ نادقہ عرب کہہ دیا کرتے کہ ہماری زندگی تو اسی حیات دنیوی تک محدود ہے اور ہمیں دوبارہ زندہ ہو کر نہیں اٹھنا۔

اس کے بعد یہ سوال فطری تھا کہ اگر ایسا ہے تو یہ ہنگامہ حیات و ممات ہی کیوں؟ کائنات کا خلاق علیم و حکیم تو اس قسم کی بے مقصدی رچنا نہیں نتج سکتا۔ اس کا جواب یہ لوگ کچھ اس طرح دیتے کہ یہ سارا ہنگامہ جوڑ و نا جوڑ ایک دوسرے موثر کی کار فرمائی ہے، جس کا نام "دہر" ہے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" میں لکھا ہے :-

"اعلم ان العرب اصناف : فمنهم معطلہ وھی اصناف : فصنف منهم انکروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا بالبطع المحی والدھر المفنی وھم الذین اخبر عنهم القرآن المجید وقالوا ماھی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحیی وما یھلکنا الا الدھر اشارہ الی الطبائع المحسوسۃ وقصی الحیاۃ والموت علی ترکبھا وتخللھا۔ فالجامع هو بطع والمھلک هو الدھر۔"

(جاننا چاہیے کہ عرب (جاہلیہ) کے مختلف فرقے تھے، ان میں سے ایک "معطلہ" تھا۔ ان کی قسمیں تھیں : ان میں سے ایک قسم خالق کائنات اور حشر و نشر کی منکر تھی اور اس بات کی قائل تھی کہ طبیعت زندگی بخشتی والی ہے اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقہ کے قول کو قرآن مجید دہراتا ہے : "اور جو بے وہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی زندگی مرتے ہیں اور جلتے ہیں اور ہمیں ہلاک نہیں کرتا مگر زمانہ

جو اشارہ ہے طبائع محسوسہ نیز زندگی اور موت کے ان طبائع کی ترکیب اور تحلیل پر موقوف ہونے کی طرف کہ انھیں جمع کرنے والی طبیعت ہے اور ہلاک کرنے والا دہر۔)

لیکن قرآن زندہ عرب کے اس عقیدہ "دہر پرستی" پر بڑی سختی سے سرزنش کرتا ہے کیونکہ —

الف — آخرت کے عقیدہ سے جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، یہ عقیدہ ان سے بچنے کا ایک بہانہ تھا،

ب — اللہ وحدہ لا شریک لہ وفعال لما یرید پر ایمان لانے کے بعد کسی دوسرے موثر کی کار فرمائی

پراعتقاد، اسلام کی دعوت توحید کے برابر مٹانی ہے۔

ج۔ ”دہر پرستی“ کا عقیدہ ”مقد پرستی“ اور جبر و قنوطیت کا موڈ ہے، جس کے لیے ایران قدیم کی تاریخ شاہد ہے اور یہ چیز اسلام کی اجتماعی تعلیم کے لیے سم قاتل ہے۔ اسلام جسے اپنے مبتدین سے دنیا کی امامت کا کام لینا تھا، انہیں اس سختی ہوئی گمراہی میں کیسے چھوڑ سکتا تھا۔ لہذا اس نے زمانہ (یا دہر) کو معنی و مہلک سمجھنے یا موثر فی الوجود ماننے پر سخت سرزنش فرمائی اور اس عقیدے کو رد و لیدگی و ہم و تخیل کی پیداوار بتایا۔ چنانچہ قرآن ”معللہ غیب“ کے اس قول کے دہرانے کے فوراً بعد اس عقیدہ کی نخافت اور اس کے معتدین کی نادانی و جہالت کا اعلان کرتا ہے :-

”وَالْحَمْدُ لِلَّهِ مِنْ عِلْمٍ، اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّونَ۔“

(اور انہیں اس بات کا (قطعاً) کوئی علم نہیں (اور وہ یہ بات بے علمی سے کہتے ہیں) وہ تو نرے گمان دوڑاتے ہیں (اور اُنکل پچوٹا مک ٹوئیاں مارتے ہیں))

اس معاتبانہ انداز سرزنش نے دہر اور زمانہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کر دیا چنانچہ علماء اسلام نے شروع ہی سے زمانہ یا دہر کو ایک غیر موثر مخلوق، بلکہ ایک ”امرا اعتباری“ قرار دیا۔

لیکن جب چوتھی صدی ہجری میں ابوبکر محمد بن زکریا الرازی نے قدیم دہریت اور زروانیت کو حنایت (قدما خمسہ کے عقیدے) کے نام سے زندہ کیا (تو چونکہ زمانہ کا تصور ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ اس کے وجود کا اقرار اس کے واجب الوجود اور عدلے مطلق ماننے کو مستلزم ہے) تو پھر حضرات متکلمین نے اس کا سرے ہی سے انکار کر دیا۔ چنانچہ ”شرح مواقف“ (الموقف الثانی، المرصد الثانی، المقصد السابع) میں ہے ”المقصد السابع: اِتِّمَ اَمْنِی المتکلمین ... اُنکروا ایضاً الزمان“

(مقصد ہفتم: انہوں نے (یعنی متکلمین نے) زمانہ کے وجود حقیقی و خارجی کا بھی انکار کیا ہے)

اس کے بعد تقریباً ہزار نو سو سال تک یونانیت پسند فلاسفہ اور یونانیت بیزار متکلمین کے درمیان زمانہ کے حقیقی و غیر حقیقی ہونے کی بحث چلتی رہی۔ مگر انجام کار متکلمین ہی کا پلہ بھاری رہا اور آخری فلسفی کو بھی کہنا پڑا:

”لعمد وجود الزمان یسبہ ان یکون اضعف انحاء الوجودات۔“

(ہاں زمانہ کا وجود ہی اس بات کے مشابہ ہے کہ وہ وجود کے معادلیتی میں سے ضعیف ترین مصداق سے متصف ہو)

ترغیض قرآن ہوا اسلام (مفکرین اسلام) سب ہی زمانہ کے وجود حقیقی کے منکر ہیں۔ اس کے حقیقت ”دیا حقیقت مطلقہ“ ہونے کے احساس شدید کا تو ذکر ہی کیا۔ خود علامہ کے استاد تاش جناب پروفیسر ایم خریف سابق صدر شعبہ فلسفی و پرووائس جانشین مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اپنے مقالہ ”ماہیت زمانہ“ فرماتے ہیں:-

”میں زمانہ کی اضافیت کو ماننا ہوں اور زمانہ کو حقیقت مطلق کے بجائے صرف عالم مجاز کا مصداق ٹھہراتا ہوں۔“

مگر علامہ نے زمانہ کو صرف وجود حقیقی (وجود خارجی) کے ساتھ متصف کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اُسے ”حقیقت

مطلقہ "قراردیا۔ خطبات" میں فرماتے ہیں:-

"A CRITICAL INTERPRETATION OF THE SEQUENCES OF TIME AS REVEALED IN OURSELVES HAD LED US TO A NOTION OF THE ULTIMATE REALITY AS PURE DURATION, IN WHICH THOUGHT, LIFE AND PURPOSE INTERPENETRATE TO FORM AN ORGANIC UNITY. WE CAN NOT CONCEIVE THIS UNITY EXCEPT AS THE UNITY OF A SELF - AN ALL EMBRACING CONCRETE SELF - THE ULTIMATE PRINCIPLE OF ALL INDIVIDUAL LIFE AND THOUGHT". (SIX LECTURES, P.25)

اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں:-
 "میں نہیں سمجھتا کہ زمان کا تصور کسی صورت میں بھی حقیقت مطلق سے کوئی نسبت رکھتا ہے میری نظر میں حقیقت مطلق ہمارے محدود فہم و ادراک سے ماوراء ہے۔"
 بہر حال زمان کے وجود حقیقی (وجود خارجی) کا عقیدہ نہ تو اسلام کی تعلیم ہے اور نہ خود اکابر مفکرین روزگار ہی اس کے قائل ہیں۔
 (چنانچہ خود علامہ نے اپنے استاد میک ٹیگرٹ (MAC TAGGART) کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ زمانہ کو غیر حقیقی مانتے ہیں)

اس لیے پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ کے اس اندازِ فکر کا ماخذ کیا ہے؟
 اس کا جواب بھی اسپنگلر کی "DECLINE OF THE WEST" مل جائے گا جو علامہ کے مطالعہ میں بہت زیادہ رہی تھی اور جس سے تاثرات کی دوسری شہادتیں "خطبات" سے مل سکتی ہیں، بالخصوص جو تھے خطبہ سے جو "اسلام کی ثقافت کے بنیادی اصول" پر ہے۔ اسپنگلر نے زمانہ کے احساسِ شدید کو یورپی کلچر کا میزِ خصوصی قرار دیا ہے اور لکھا ہے:-

"AND, INDEED MAN HAS NEVER ... NOT EVEN IN THE CONTEMPORARY CHINE OF THE CHOU PERIOD WITH ITS HIGHLY DEVELOPED SENSE OF ERAS AND EPOCHS - BEEN SO AWAKE AND AWARE, SO DEEPLY SENSIBLE OF THE TIME AND CONSCIOUS OF DIRECTION AND FATE AND MOVEMENT AS HE HAS BEEN IN THE WEST".

(SPINGLER - DECLINE OF THE WEST, VOL.I, P.133)

ابھر علامہ کو اصرار تھا کہ یورپی ثقافت کی ہر مرغِ غمِ خوبی اور اُس کے ہر مہینہ میزِ خصوصی کو جس طرح بھی ہو سکے اسلام میں ثابت کیا جائے اس لیے انھوں نے اسپنگلر کے اس اہتمام بالزمانہ کو جسے وہ مغرب کی تہذیبِ حاصر کا طرۂ امتیاز سمجھتا تھا، قرآن کی بنیادی تعلیم بنادیا، حالانکہ قرآن حکیم سے اس کی تائید ہوتی ہے اور نہ کسی مفسر قرآن یا کسی بھی عالم دین کے قول سے۔

۴۔ زمانہ اور تقدیر

علامہ نے زمانہ کو "تقدیر" کے مترادف قرار دیا ہے، چنانچہ "روح اقبال" کے مصنف نے لکھا ہے:-

”اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔“

اسی طرح ڈاکٹر رضی الدین نے ”اقبال کا تصور زمان و مکان“ میں لکھا ہے :-

”اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دے کر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جبکہ اس کو تواتر کے قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر پر بے حقیقی ہے اور تمام اشیاء کی جان ہے۔“

خود علامہ نے ”جاوید نامہ“ میں روح زمان (زروان) کی زبان سے کہلوا یا ہے :-

بستہ ہر تند بیر با تقدیر من ناطق و صامت ہمہ پنچیر من

اس کی توثیق میں ”روح اقبال“ کے مصنف نے لکھا ہے :-

”جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے، وہاں وہ زمان و مکان کی روح زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روح زمان و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے۔ باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار بھی شاعر پر کھول دیتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسے بھی کرتی ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتی بھی ہوں۔ سارا جہاں میرے ظلم میں اسیر ہے۔“

بستہ ہر تند بیر با تقدیر من ناطق و صامت ہمہ پنچیر من

غنچہ اندر شاخ می بالد ز من مرغک اندر آشیان نالد ز من

دانہ از پر فاز من گرد و نہال ہر فراق از فیض من گرد وصال

ہم غلبے ہم خطا بے آورم تشنہ سازم تا شربا بے آورم

من جیاتم من ممام من نشور من حساب دوزخ و فردوس حور

یہ نو شاعر از خیالات ہیں۔ مگر علامہ اپنی سنجیدہ فلسفیانہ تفکیر میں بھی زمانہ اور تقدیر کی عینیت کے قائل تھے، چنانچہ منطبات میں لکھتے ہیں :-

"IT IS TIME REGARDED AS AN ORGANIC WHOLE THAT THE

QURAN DESCRIBES AS TAQDIRS OR DESTINY".

(IQBAL SIX LECTURES, P.)

Decline of the مگر علامہ کا یہ خیال بھی جسے وہ اپنی اور کجخل دریافت بتاتے ہیں، اسپنکری سے ماخوذ ہے اس نے اسے
کے نام میں لکھا ہے

THE PROPER DESTINY AND TIME ARE INTERCHANGEABLE WORDS".

علامہ نے خطبات میں ایک دوسرے مقام پر لکھا ہے :-

TIME REGARDED AS DESTINY FORMS THE VERY ESSENCE OF THINGS"

زمانہ کے مبداء اولین کائنات ہونے کے خیال پر تبصرہ تو آگے کر رہا ہے۔ لیکن علامہ کا یہ خیال کہ زمانہ اور تقدیر عین دیگر ہیں، ایران قدیم کی "زروانیٹ" کی صدائے بازگشت ہے جو غالباً علامہ تک اسپنگلر کے توسط سے پہنچی تھی۔ اسپنگلر نے لکھا ہے :-

"AND THUS IT COMES ABOUT THAT IN THE FOLLOWING

CENTURIES TIME ITSELF AS VESSEL OF FATE IS BY PERSIAN
MISTICISM IS SET ABOVE THE LIGHT OF GOD, AS ZARVAN AND RULES
THE WORLD CONFLICT OF GOOD AND EVIL. ZARVANISM WAS THE STATE
RELIGION OF PERSIAN IN 438 - 457).

(SPINGLER: DECLINE OF THE WEST, VOL. II, P. 238)

"AND IT WAS JUST AS AT THE TIME OF THE DECISIVE
COUNCILS OF EPHESUS AND CHALCEDON THAT WE FIND THE TEMPORARY
TRIUMPH OF ZARVANISM (431 - 457) WITH ITS PRIMACY OF DIVINE
WORLD COURSE (ZARVAN AS HISTORICAL TIME) OVER THE DIVINE
SUBSTANCES MAKING A PEAL OF DOGMATIC BATTLE".

(IBID, VOL, II, P. 256).

غرض زمانہ کے "تقدیر" ہونے کا عقیدہ بران قدیم میں غالب تھا جو "مزداہیت" (زردشتی جوہیت) کے سرکاری مذہب قرار پانے کے بعد شروع کے ساسانی بادشاہوں کی کوشش سے دب گیا تھا۔ لیکن ساسانی حکومت کے عہد زوال میں دوسری فارق المکرز قوتوں کی طرح اس نے پھر سر اٹھایا، چنانچہ کرسٹن سین "ایران بعد ساسانیان" میں لکھتا ہے :-
"زردانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں معاون ہوئے جو قدیم مزداہیت کی روح کے لیے سم قاتل تھا۔ خدائے قدیم جو اہورا مزدا اور اہرمن کا باپ تھا، نہ صرف زمان نام محدود کا نام تھا، بلکہ "تقدیر" بھی وہی تھا۔

اسی طرح مارٹن ہوگ جو تھی صدی مسیحی کے ایک مسیحی عالم و مناظر تھیوڈور مسیسی کی شہادت نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے :-

"ON THE SAME MATTER THEODOROS OF MOPSESTIS, WRITES AS

FOLLOWS : ACCORDING TO THE FRAGMENTS PRESERVED BY THE
POLIHISTOR PHOTIOS (BIBLIOTH 81): IN THE FIRST BOOK HIS
WORKS ON THE DOCTRINES OF THE MAGI) SAYS, HE PROPOUNDS THE
REFARIOUS DOCTRINES OF THE PERSIANS, WHICH ZARASTRADES
INTRODUCED, VIZ. THAT ABOUT ZAROUNM, WHOM HE MAKES THE RULER
OF THE WHOLE UNIVERSE AND CALLS HIM DESTINY".

MARTIN HAUG: ESSAYS ON THE SACRED LANGUAGE, WRITINGS AND
RELIGION OF THE PARSIS (ED. E.W. WEST)

لیکن علامہ اقبال نے اس مجوسی الاصل زروانی عقیدہ کو اسلام اور قرآن کی طرف منسوب کر دیا جو قدیم "زروانیت" "زروام" (زروان) کو دنیا کا مطلق العنان حاکم قرار دیتی تھی۔ اس کی توضیح مزید علامہ نے "جاوید نامہ" میں "زروان" (یا بقول مصنف "روح زمان و مکان) کی زبان سے بیان کرائی ہے۔

۵۔ زمانہ کے مبداء اولین کائنات ہونے کا تصور

علامہ زمانہ کو کائنات کا مبداء اولین سمجھتے تھے، چنانچہ "جاوید نامہ" میں "روح زمان و مکان" کی زبان سے کہلاتے ہیں۔
آدم وافرشتہ در بند من است
ہر گھلے کز شاخ می چلنی منم
لیکن یہ محض ان کی شاعرانہ جدت طرازی ہی نہیں تھی، بلکہ سنجیدہ فلسفیانہ اور منطقی خیال بھی تھا اور اس انوکھے خیال کے لیے ان کا دعویٰ تھا کہ یہ قرآن حکیم کی تعلیم ہے :-

"TIME REGARDED AS DESTINY FORMS THE VERY ESSENCE OF THINGS.

AS QURAN SAYS: GOD CREATED ALL THINGS AND ASSIGNED TO EACH

ITS DESTINY". (SIX LECTURES, P.67)

مگر علامہ کے اس دعوے کی تائید قرآن کریم سے نہیں ہوتی۔ علامہ کو آیت کریمہ
"وخلق کل شئی بقدرہ تقدرہ"۔

میں "تقدیر" سے التباس ہوا ہے کہ یہ متعارف "تقدیر" ہے، حالانکہ یہاں یہ فعل "قدر" کا مفعول مطلق واقع ہوا ہے۔ لیکن علامہ کو اپنے ایک دیرینہ محبوب عقیدے کے اثبات کے لیے ایک قرآنی سہارے کی تلاش تھی اور انھوں نے کسی نہ کسی طرح اسے اس مفعول مطلق "تقدیر" میں ڈھونڈھ لی۔

بہر حال علامہ کا یہ عقیدہ کہ زمانہ مبداء اولین کائنات ہے، قدیم زروانیت سے ماخوذ ہے۔ علامہ کی رسائی اس عقیدہ تک غالباً اسپنگر کی
آپنی لگی۔ لہذا انھوں نے اسے اپنی فکر زمان کی اساس بنالیا۔

ایران قدیم میں بعض لوگ زمانہ کو اور بعض مکان کو مبداء اولین کائنات سمجھتے تھے، چنانچہ کرسٹن سین "ایران بعد ساسانیوں" میں لکھتا ہے :-

"اوستا کے باب گاتھا (یا سنا ۳۰، ۳۱) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی
روحیں ہیں جن کا نام تو امان اعلیٰ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم ترماصل
کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے، تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد دیوڈیوس کی ایک روایت

کے مطابق، مٹامنشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (مٹھواش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمانہ (زروان بزبان اوستائی) و زروان یا زروان بزبان پہلوی تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس عقیدہ کو متھراپرستوں نے بھی اختیار کر لیا۔“

(ایران بعہد ساسانیان صفحہ ۱۹۵-۱۹۶)

بلکہ غالباً قدیم آریائی اقوام میں بھی یہ عقیدہ رائج تھا، چنانچہ مارٹن ہوگ لکھتا ہے :-

THE FIRST GREEK WRITER WHO ALLUDES TO IT IS DAMASEIUS.

IN HIS BOOK ON PRIMITIVE PRINCIPLES (125TH P.384 ED. KOPP)

HE SAYS: THE MAGI AND THE WHOLE ARYAN NATIONS CONSIDER AS

EUEMOS WRITES SOME SPACE AND OTHERS TIME AS THE UNIVERSAL

CAUSE OUT OF WHICH THE GOOD GOD AS WELL AS THE EVIL SPRITS WERE SEPERATED".

(MARTING HAUG: ESSAYS ON THE SACRED LANGUAGE, WRITINGS

AND RELIGION OF THE PARSIS)

بعد میں اس خیال کو ایس ایگزینڈر کی "SPACE, TIME AND DEITY" سے مزید تقویت ملی۔ ایگزینڈر کی یہ کتاب علامہ کے مطالعہ میں خاص طور سے رہی تھی اور انھوں نے اس کے مرکزی خیال کو نقل بھی کیا ہے، چنانچہ "خطبات" میں ایک جگہ فرماتے ہیں :-

"THE INTERPENETRATION OF THE SUPER-SPATIAL HERE AND SUPERETERNAL NOW IN THE ULTIMATE REALITY SUGGESTS THE MODERN NOTION OF SPACE-TIME, WHICH PROFESSOR ALEXANDER, IN HIS LECTURES ON SPACE, TIME AND DIETY REGARDS AS THE MATRIX OF ALL THINGS (SIX LECTURES, P. 191)

بہر حال ایگزینڈر نے لکھا ہے :-

"IN TRUTH, INFINITE SPACE-TIME IS NOT THE SUBSTANCE, BUT IT IS THE STUFF OF SUBSTENANCES -- SPACE-TIME IS THE STUFF OF WHICH, ALL THINGS, WHETHER AS SUBSTANCES OR UNDER ANY OTHER CATEGORY ARE MADE". (S. ALEXANDER SPACE, TIME AND DEITY VOL.1, P.172).

ایگزینڈر دوسری جگہ لکھتا ہے :-

"SPACE AND TIME HAVE NO REALITY APART FROM EACH OTHER,

کردی ہے، قدیم ایرانی زروانیت سے ماخوذ ہے جو ”زروان“ (یا زمانہ) کو کائنات کا حاکم اعلیٰ قرار دیتی تھی۔ تھیوڈور مصیسی کی شہادت ابھی پیش کی جا چکی ہے کہ

"THE NEFARIOUS DOCTRINE OF THE PERSIANS WHICH ZARASTRADE INTRODUCED, VIZ THAT ABOUT ZAROUAM, WHICH HE MAKES THE RULER OF THE WHOLE UNIVERSE".

اور یہی عقیدہ عرب جاہلیہ نے شمالی مغربی ایران کی معاصر زندیقانہ تحریکات سے اخذ کیا تھا اور اسی کی بنا پر وہ ”دہر“ کو کائنات میں متصرف مانتے اور خصوصیت سے اسے ”مضی و مہلک“ سمجھتے تھے اور کہتے تھے :-
 ”ماہی الاحیاء تنال دنیا نموت و نمیخی و ما یہلکنا الا الدھر۔“
 مگر اسلام نے اسے سختی سے ممنوع قرار دیا۔ لیکن علامہ اسے پھر سے زندہ کرنے پر مصر ہیں۔

۷۔ زمانہ کے پیراہن یزدال ہونے کا تصور

علامہ نے مسجد قرطبہ میں زمانہ کو ذات باری عز اسمہ کی ”قبا“ قرار دیا ہے
 سلسلہ روز و شب تار حریر دورنگ جس سے بنائی ہے ذات اپنی قبائے صفات
 اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ انھوں نے ”نوائے وقت“ میں زمانہ کی زبان سے کہلوا یا ہے :-

من کسوت انسا نم پیراہن یزدانم
 لیکن یہاں بھی فکر اقبال کا ماخذ قرآن و حدیث نہیں ہے، نہ اسلام کی تعلیم ہے، کیونکہ تمام مفکرین اسلام بالاتفاق ذات باری تعالیٰ کے زمانی ہونے یا ”افق زمان میں واقع ہونے“ کے منکر ہیں، جس طرح وہ اسے مکان اور جہت سے منزہ جانتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پھر یہ نکتہ آفرینی انھیں کس طرح سوجھی۔ اس کے جواب کے لیے ہمیں ان کتابوں کی ورق گردانی کرنا پڑے گی جو خصوصیت سے ان کے مطالعہ میں رہی تھیں۔ ان میں سے ان کی ایک پسندیدہ کتاب پروفیسر ایس ایگنڈر کی ”SPACE, TIME AND DEITY“ ہے، جس کے اندر مصنف نے ذات باری تعالیٰ کو زمان و مکان میں ملفوف گردانا ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے :-

"GOD'S BODY IS NOT SPACELESS, NOR TIMELESS, FOR IT IS SPACE TIME ITSELF. HIS DEITY IS LOCATED IN AN INFINITE PORTION OF SPACE-TIME AND IT IS IN FACT ESSENTIALLY IN PROCESS AND CAUGHT IN THE GENERAL MOVEMENT OF TIME."

۸۔ زمان حقیقی یا ”دوران خالص“ کا تصور

علامہ اقبال کے یہاں تفکر زمانی کا آغاز ۱۹۱۳ء کے بعد سے ہوتا ہے اور یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ

اس سے پہلے انھوں نے اس مسئلہ کو درخور غور و فکر نہیں سمجھا تھا۔ وہ اپنی اس تفکیری سرگرمی میں برگسان سے متاثر ہوئے تھے، جس کا نظریہ "دوزان خالص" یا DUREE REELE نوظلاطونی فلسفی دسقیوس کی "سردیت ثابتہ" کی تجدید تھا اور دسقیوس اس نئے تصور کے باب میں ساسانی عہد حکومت کے آخری زمانہ کی "زروانیت جدیدہ" کا رہین منت تھا مگر برگسان نے اس نظریہ کو مابعد الطبیعیاتی موثر گائیوں کا کھلونا بنانے کے بجائے اجتماعیات کے ایک اہم مسئلہ کی کلید بنایا اور اس کا یہی پہلو اقبال کو دل و جان سے بھاگیا۔ اس طرح قدیم ایرانی و یونانی تفکیر زمانی مختلف وسائل کے ذریعہ اقبال تک پہنچی۔ اس انتقال فکری کو تین مرحلوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:-

پہلا مرحلہ دسقیوس سے برگسان تک:-

سابق میں یوڈیوس کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے کہ کس طرح ایران قدیم میں "زروانیت" کا آغاز ہوا۔ مگر ساسانی عہد میں مزوانیت کے دباؤ سے جو ایران کا مملکتی مذہب تھی "زروانیت" گوشہ گمنامی میں پڑی رہی۔ البتہ جب ساسانی حکومت کے عہد زوال میں فارق المکرز قوتوں کو سراٹھانے کا موقع ملا تو زروانیت نے بھی توحید پرستی کے نام سے سراٹھایا

چنانچہ ہوارٹ لکھتا ہے:- "IN THE TIME OF THE SARANIDES A MONOTHEISTIC TENDENCY

BECOMES CLEARLY APPARENT IN DISSIDENT SECTS, THE EXPRESSION

INFINITE TIME ZERVAN AKARANA WHICH IS FOUND IN LATER PART OF

THE AVESTA WAS USED AS THE BASIS FOR THE IDEA OF A SINGLE

GOD SUPERIOR TO THE TWO PRINCIPLES. THIS DOCTRINE WAS KNOWN

TO THEODORUS OF MOPSUESTICA IN THE IV CENTURY OF OUR ERA AND

TO THE ARMENIAN WRITERS EZNIK AND ELESAEUS IN THE FIFTH

CENTURY".

(HUART. ANCIENT PERSIAN AND IRANIAN CIVILIZATION P.171)

اس وقت کی ایرانی فکر میں زمانہ کے دو تصور ملتے ہیں "زروان کنارگ" (زمانہ ابدی لا محدود) اور "زروان دیرنگ" خدائے " (زمانہ طویل التسلط)۔

اسی زمانہ میں مینوچہر جشینیان نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا اور ہاں قفل ڈلوادیا اور مدرسہ کے نوظلاطونی فلاسفہ کو ملک بدر کر دیا۔ یہ لوگ دسقیوس کی سربراہی میں ایران پہنچے۔ یہاں خسرو انوشیروان نے ان کا خیر مقدم کیا اور بڑے عزت و احترام سے اپنے یہاں رکھا۔ اس عرصہ میں دسقیوس کو ایرانی حکماء و مفکرین سے ملنے اور تبادلہ خیالات کرنے کا موقع ملا اور وہ ان کے آراء و افکار سے متاثر ہوا۔ یوں بھی نوظلاطونیت مشرقی افکار سے پہلے ہی بہت کچھ اثر قبول کر چکی تھی۔

بہر حال زمانہ کے جو دو تصور "زروان کنارگ" اور "زروان دیرنگ" خدائے " جو اس وقت ایرانی فکر میں سائد و رائج تھے دسقیوس بھی ان سے متاثر ہوا اور اس نے اس نئی تدقیق کے زیر اثر بقول اوڈم زمانہ کے تین مفہوم مقرر کیے: سردیت ثابتہ، زمانہ سایل (جاری) جو بالاستمرار تغیر متصل میں رہتا ہے اور ایک تیسرا مفہوم جو ان دونوں

مفہوموں کے بین بین ہے۔
(تصور زمان کی یہ تدقیق جو کبھی دو شکلیں اختیار کرتی ہے اور کبھی تین، یونانی و سریانی فلاسفہ سے حکماء اسلام میں بھی منتقل ہوئی، چنانچہ ابولیمان بھستانی نے اسے "دہر مطلق" اور "دہر بالاضافہ" میں تقسیم کیا تھا اور ابوعلی سینا نے "سرد" (دہر اور زمان میں)

دہر یا سرد کا یہی تصور شعوری یا غیر شعوری وسائط کے ذریعہ برگسان کے یہاں پہنچا چنانچہ "LECTURES ON PLOTINUS" کا مصنف ولیم رائف انکے لکھتا ہے :-

"بیرن فان ہیوگل اس خوش آئند عقیدے کی طرف مائل ہے کہ دہر کے تصور میں برگسان کے دوران خالص کا جراثیم مضمر ہے۔"
انگے جرمن فلسفی فان ہیوگل کے متعلق لکھتا ہے کہ ان شدید مماثلتوں کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ برگسان کی یہ دنیا یعنی "دوران خالص" فلاطینوس کے تصور "سرد" سے ماخوذ ہے۔ دوسری جگہ لکھتا ہے :-
"ہمیں یہاں اس چیز کا ایک دلچسپ مگر دھندلا سا تصور ملتا ہے جسے برگسان "دوران خالص" سے تعبیر کرتا ہے یعنی تعاقب و تداول جس میں کبھی تغیر نہیں ہوتا کیونکہ اس کے اجزائے ترکیبی مختلف انداز میں ایک دوسرے کے اندر داخل کے ذریعے گھل مل جاتے ہیں۔"

دوسرا مرحلہ برگسان کے یہاں :
یہ بات کسی مزید توضیح کی محتاج نہیں ہے کہ یونانی فلسفہ پر برگسان کی بڑی گہری نظر تھی اور اس لیے وہ آخر میں یونانی فلسفہ کی کرسی پر مامور کیا گیا۔ لہذا وہ جس طرح دوران کے یونانی اہل الطباع کے فلسفیانہ افکار پر نظر رکھتا تھا، اسی طرح دور آخر کے نوفلاطونی حکماء کی کاوشوں سے بھی واقف تھا۔ وہ جس طرح حرکت کے باب میں زینو کے معاملے سے واقف تھا، اسی طرح نوفلاطونیوں بالخصوص دسقیوس کی فکر زمانی کا بھی محرم راز تھا۔ اسی کے نتیجے میں معمار زینو کے سبب جانے کے سلسلے میں اسے "دوران خالص" کے تصور کے بارے میں کچھ ایسا محسوس ہوا کہ گویا اس نے تصور کا اس پر الہام ہو رہا ہے۔ بعد میں اسے اس نے اپنی اُندہ تفکیک کی کلید بنالیا چنانچہ اس کے سوانح نگاروں الگوٹ روسی اور نینسی مارگریٹ پال نے اس کی سوانح حیات میں اس کے قیام کلیرمون کے ضمن میں لکھا ہے :-

"IT WAS AT CLERMONT FERRAND THAT ----- ONE DAY WHEN

TAKING HIS REGULAR WALK AFTER HE HAD LECTURED ON THE

ANTIMONIES IN REGARD TO MOVEMENT OF THE ELEATIC SCHOOL AN

INSPIRATION CAME TO HIM BRINGING THE MASTER IDEA OF HIS

WHOLE DOCTRINE THE IDEA OF DURATION.

لیکن جسے یہ لوگ INSPIRATION سمجھتے ہیں صرف لاشعور میں پڑے ہوئے ایک خیال کا فوری تذکرہ تھا۔ فلسفی

(برگسان) کا ذہن مختلف انداز سے ذہن کے "قول بالحال" یا PARADOX کو حل کرنے میں مصروف تھا کہ کیا ایک اُسے
 وستیوس کی مسمومیت ثابتہ کی یاد آگئی اور اُس نے ایک حد تک اس معما کو حل کر دیا مگر اس کی تفصیلی کیفیت کا وہ کسی فردی
 ذہنی جھٹکے کے تحت ادراک نہ کر سکا اور اسے ایک اہام یا وجدان یا INSPIRATION سمجھ بیٹھا۔
 صورت حال جو بھی رہی ہو، برگسان نے اس نئے "انکشاف" یا باز دریافت کو محض مابعد الطبیعیاتی قیاس آرائیوں کا
 کھلونا نہیں بنایا۔ اُس نے اسے ایک مفید تر مصرف میں صرف کیا۔ یہ مصرف "فلسفہ اختیار" کو مستحکم اور پائیدار منطقی بنیادوں
 پر استوار کرنا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے:-

پچھلی صدی میں اگر مشرق "مقدس پرستی" کے واہمہ میں مبتلا تھا تو مغرب سائنس کی تابعدار یا پیرائی ہوئی ترقی کے
 باوجود میکائیکی جبر و لزوم یا DETERMINISM میں گرفتار تھا۔ کائنات ایک بندے کے نظام کا نام تھی جو علت و
 معلول کے ناقابل شکست جمال میں جکڑا ہوا تھا۔ طبیعیاتی علوم اس خوش فہمی کا شکار تھے کہ وہ دیئے ہوئے معطیات
 سائنس سے مستقبل کی پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ لیکن ڈارون کی ORIGIN OF SPECIES کی اشاعت کے بعد یہ
 خوش فہمی حیاتیاتی اور بعد ازاں نفسیاتی علوم کے دائرے میں بھی سراپت کر گئی۔ اس کا نتیجہ ایک شدید قسم کے
 جبر و لزوم کی شکل میں نکلا جہاں آزادی انتخاب اور حریت عمل بے معنی لفظ بن گئے۔

ابتداء یہ معطیات سائنس تین تھے۔ مکان، زمان اور مادہ۔ بعد میں مکان کے ابعاد ثلثہ اور زمان
 کے بعد واحد کو مجموعی طور پر ایک "مکانی-زمانی" حقیقت واحدہ کے "ابعاد اربعہ" میں بدل گیا جس کی چوہدری میں مادہ کی
 انفرادیت بھی گم ہو کر رہ گئی اور تمام مظاہر کائنات اور حوادث روزگار کی توجیہ کا ضامن اسی "مکانی-زمانی" حقیقت
 کو سمجھ لیا گیا جس کے دائرہ عمل میں "غیر نامی کائنات" کے علاوہ "نفسیاتی کائنات" بھی پابند تھی۔

اس انداز فکر نے "حریت عمل" اور "امدادہ مختارہ" کو حرف غلط بنا دیا۔ مگر ایک صحت مند معاشرے کے لیے یہ بڑی
 ناپسندیدہ صورت حال تھی۔ اس لیے سنجیدہ مفکرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان میں دو نام نمایاں ہیں۔
 کانٹ اور برگسان۔ کانٹ نے "اختیار" یا FREEDOM کو THINGS-IN-THEMSELVES کے حریم
 قدس میں جا بٹھایا، جس کے متعلق برگسان کا کہنا ہے:-

"WHOSE MYSTERIOUS THRESHOLD YOUR CONSCIOUSNESS CAN NOT CROSS"

خود برگسان نے اس گتھی کو دوران خالص کے ذریعہ سلجھایا جس کے متعلق اس کا خیال تھا کہ کلیرمون میں اُس
 پر اہام ہوا تھا۔ اس نئے حل کو اُس نے اپنی کتاب "ESSAI SUR LA DONNEES IMMEDIATES DE LA
 CONSCIOUSNESS" میں منظم طور پر پیش کیا۔ وہ اس کے مقدمہ میں لکھتا ہے:-

"THE PROBLEM WHICH I HAVE CHOSEN ... IS THE PROBLEM OF
 FREE WILL. WHAT I ATTEMPT TO PROVE IS THAT ALL DISCUSSION
 BETWEEN THE DETERMINIST, AND THEIR OPPONENTS IMPLIES A
 PREVIOUS CONFUSION OF DURATION WITH EXTENSITY OF SUCCESSION
 WITH SIMULTANITY, OF QUALITY WITH QUANTITY; THIS CONFUSION

ONCE DESPELLED, WE MAY PERHAPSE WITNESS THE DISAPPEATANCE OF THE OBJECTIONS RAISED AGAINST FREE WILL, OF THE PROBLEM OF FREE WILL ITSELF. TO PROVE THIS IS THE OBJECT OF THE THIRD PART OF THE PRESENT VOLUME, THE FIRST TWO CHAPTERS, WHICH TREATS OF THE CONCEPTIONS OF INTENSITY AND DURATION HAVE BEEN WRITTEN AS AN INTRODUCTION TO THE THIRD.

(BERGSON: TIME AND FREE WILL, PREFACE PP XXIII XXIV)

اسی طرح جب اُس پر فرانس کے مذہبی حلقوں کی طرف سے مادہ پرستی کا الزام لگایا گیا تو اس نے اپنی تصانیف ہی کی مدد سے اپنی مذہبیت نوازی کا ثبوت دیا اور خاص طور سے اس کتاب یعنی "TIME AND FREE WILL" کے بارے میں لکھا:-

"NOW THE CONSIDERATIONS SET FORTH IN MY ESSAI SUR LA

DONESS IMMEDIATES RESULTS IN BRINGING TO LIGHT THE FACT OF FREEDOM".

بہر حال برگسان مسئلہ اختیار کو "دورانِ خالص" کے تصور پر قائم کرتا ہے، چنانچہ تیسرے باب کے آخر میں پہلے تو وہ کہتا ہے کہ "اختیار" کی توجیہ اس امر پر موقوف ہے کہ ہم زمانہ کا کونسا تصور منتخب کرتے ہیں: زمان منقضي کا یا زمان سایل

(جاری) کا ؟ "EVERY DEMAND FOR EXPLANATION IN REGARD TO FREEDOM

COMES BACK, WITHOUT OUR SUSPECTING IT TO THE FOLLOWING QUESTION:

CAN TIME BE ADEQUATELY REPRESENTED BY SPACE? TO WHICH WE ANSWER: YES IF YOU ARE DEALING WITH TIME FLOWN, NO, IF YOU SPEAK OF TIME FLOWING

(BERGSON: TIME AND FREE WILL, P.211).

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ "اختیار کا تعلق زمان "سایل" سے ہے۔"

"NOW THE FREE ACT TAKES PLACE IN TIME WHICH IS FOLLOWING AND NOT IN TIME WHICH HAS ALREADY FLOWN. FREEDOM, IS THEREFORE A FACT, AND AMONG THE FACTS, WHICH WE OBSERVE THERE IS NON CLEARER (IBID P. 221).

آخر میں کہتا ہے کہ مسئلہ اختیار کے اثبات میں جو دو قیمتیں مضمین ہیں وہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم "دوران" (خالص)

کو انہیں اوصاف سے متصف کرنا چاہتے ہیں جو امتداد سے متعلق ہیں اور اس طرح اختیار کے تصور کو ایسی زبان میں تعبیر کرتے ہیں جو بالبداهت غیر متوافق ہے۔

"ALL THE DIFFICULTIES OF THE PROBLEM AND THE PROBLEM ITSELF, ARISE FROM THE DESIRE TO ENDOW DURATION WITH THE SAME ATTRIBUTES AS EXTENSIVITY, TO INTERPRET A SUCCESSION BY A SIMULTANEITY, AND TO EXPRESS THE IDEA OF FREEDOM IN A LANGUAGE INTO WHICH IT IS OBVIOUSLY UNTRANSLATABLE". (IBID, P.221)

"THE PROBLEM OF FREEDOM HAS THUS SPRUNG FROM A MISUNDERSTANDING ... IT HAS ITS ORIGIN IN THE ILLUSION THROUGH WHICH WE COMPARE SUCCESSION AND SIMULTANEITY, DURATION EXTENSIVITY, QUALITY AND QUANTITY".

اس طرح برگسٹن نے بڑی حد تک "مسئلہ زمانہ" کی گتھی کو سلجھایا۔ اس نے یہ کتاب ۱۹۵۹ء میں لکھی تھی، مگر اس کتاب کو اور اسی طرح اُس کی دیگر تصانیف کو عالمی شہرت ۱۹۶۰ء کے بعد نصیب ہوئی جبکہ اس کی CREATIVE EVOLUTION نظریہ عام پر آئی اور اُس نے فکری دنیا سے خراج تحسین وصول کیا۔ اس غیر معمولی مقبولیت کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۶۰ء میں ایف۔ ایل پوگسن نے برگسٹن کے مقالے "شعور کے قریبی معطیات" یا "ESSAI SUR LA DONNEE IMMEDIATE DE LA CONSCIENCE" کے نام سے انگریزی میں ترجمہ کیا۔

ایف۔ ایل پوگسن کا ترجمہ TIME AND FREE WILL علامہ اقبال کی نظر سے بھی گزرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادی انتخاب" اور "ارادہ مختار" کا اثبات تھا، اور علامہ بھی اس کی جستجو میں تھے، اس لیے انہوں نے اس فلسفہ و عمل کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھا اور اس سے استفادہ کرنے میں کوئی تاخیر نہیں کی۔ یوں بھی قیام یورپ ہی کے زمانہ سے اُن کی شاعری کے موضوع کا رخ بدلتے لگا تھا اور بقول خلیفہ عبدالحکیم

"اس تئانے انہیں بے تاب کرنا شروع کر دیا تھا کہ اپنی پسماندہ اور دو سادہ ملت کو بیدار اور ہشیار کریں، قوم میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا کریں اور احساس کتری کو مٹا کر اس کے خودی کے جنبے کو ابھاریں۔"

علامہ نے دیکھا کہ دنیائے قدیم و جدید کی پسماندہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبہ عمل کو شی اور بلند حوصلگی کا فقدان ہے، اس لیے انہوں نے اس کے جذبہ خودی کو ابھارنے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفہ کو وقف کر دیا۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

لیکن علامہ نے صرف اسی رجحان پر اکتفا نہیں کیا۔ انہوں نے اپنے پیغام عمل کی بنیاد ایک مستحکم اور پائیدار اساس

پر قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ مسئلہ ”جبر و اختیار“ کی حقیقت جو بھی ہو مگر تاریخ کا فیصلہ ہے کہ قومیں اپنے دور عروج میں عملاً ”اختیار“ کی اور عہد زوال میں ”جبر“ کی قائل ہوا کرتی ہیں۔ اُن کی بلند حوصلگی اور شکستہ ہمتی علم کلام کی موثر گائیوں سے بے نیاز ہوا کرتی ہے۔ اموی مظالم کے عہد میں سیدنا حسن بصریؒ کی ”قدریت“ اور یورش تاتار کے زمانہ میں مولانا روم کی ”حریت و اختیار“ کی ترجمانی، اجتماعیات کے اسی ہمہ گیر قانون کا نتیجہ تھیں۔ لہذا مولانا روم نے چھ سو سال پہلے جو کام شاعری سے لیا تھا، عہد حاضر میں علامہ اقبال نے اپنے فلسفہ سے لیا اور اپنے پیغام عمل کی بنیاد ”حریت عمل“ اور ارادہ مختار“ پر رکھی۔

اس اساس و بنیاد کے لیے علامہ اقبال نے برگسان نے خصوصی طور پر استفادہ کیا چنانچہ کثیر المقداد مفکرین روزگار میں سے توضیح زمان کے باب میں وہ صرف برگسان ہی کی تصویب کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:-

"AMONG THE REPRESENTATIVES OF CONTEMPORARY THOUGHT

BERGSON IS THE ONLY THINKER WHO HAS MADE A KEEN STUDY OF THE

PHANOMENA OF DURATION IN TIME".

لہذا انھوں نے برگسان کے فلسفہ سے اُس کے تصور ”دوران خالص“ کو لے کر اپنے فلسفہ عمل کی اساس بنایا۔ چنانچہ اقبال اکیڈمی کراچی کے ڈائریکٹر بشیر احمد صاحب ڈار نے اپنے مقالہ ”اقبال اور برگسان“ میں لکھا ہے:-

”زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگسان ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں (مولانا روم، برگسان اور اقبال) ہم نوا ہیں۔“

برگسان نے اپنی کتاب ”TIME AND FREE WILL“ میں دوران خالص کی توضیح بدینطور کی تھی:-

WE CAN THUS CONCEIVE OF SUCCESSION WITHOUT DISTINCTION

AND THINK OF IT AS A MUTUAL PENETRATION, AN INTERCONNECTION

AND ORGONIZATION OF ELEMENTS, EACH ONE OF WHICH REPRESENTS

THE WHOLE AND NOT BE DISTINGUISHED OR ISOLATED FROM IT

EXCEPT BY THOUGHT. SUCH IS THE ACCOUNT OF DURATION WHICH

WOULD BE GIVEN BY A BEEING WHO WAS EVER THE SAME AND EVER

CHANGING, AND WHO HAD NO IDEA OF SPACE.

(BERGSON: TIME AND FREE WILL P.101)

دوسری جگہ اس نے لکھا تھا:-

"WHAT IS DURATION WITHIN US A QUALITATIVE MULTIPLICITY"

WITH NO LIKENESS TO NUMBER AN ORGANIC EVOLUTION WHICH IS YET

NOT AN INCREASING QUANTITY; A PURE HETEROGENEITY WITHIN WHICH THERE ARE NO DISTINCT QUALITIES. IN A WORD, THE MOMENTS OF INNER DURATION ARE NOT EXTERNAL TO ONE ANOTHER".

(BERSON: TIME AND FREE WILL P.226).

اور یہی سہجہ اقبال نے اختیار کیا، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"A DEEPER INSIGHT INTO OUR CONSCIOUS EXPERIENCE SHOWS THAT BENEATH THE APPEARANCE OF SERIAL DURATION THERE IS PURE DURATION WHEREIN CHANGE CEASES TO BE A SUCCESSION OF VANISHING ATTITUDES, AND REVEALS ITS TRUE CHARACTER AS CONTINUOUS CREATION UNTOUCHED BY WEARINESS AND UNSEIZABLE BY SLUMBER OR SLEEP". (SIX LECTURES, P.)

عزیز اقبال نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو "اسرار خودی" میں پیش کیا جسے غالباً ۱۹۱۳ء سے لکھنا شروع کیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی برگسان کا اثر تازہ ہے اس لیے وہ بھی اُسی کی طرح "دوران خالص" اور "پیمائشی" (تسلسلی) زمان ہیں امتیاز کرتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر ایم ایم شریف نے اپنے مقالہ "ماہیت زمان" میں لکھا ہے:-

"اقبال بھی دوران خالص اور تسلسلی زمان کے درمیان اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح برگسان نے کیا ہے اور وجوہ بھی یکساں ہیں۔"

برگسان کے نزدیک "اختیار" ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ اس حقیقت ثابتہ کی نفی ہم اُسی وقت کرتے ہیں جب زمان کو مکان کے مماثل قرار دیتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ زمان کی مکانی انداز میں توجیہ کی جائے۔

"IN WHATEVER MAY, IN A WORD, FREEDOM IS VIEWED IT CAN NOT BE DENIED EXCEPT ON CONDITION OF IDENTIFYING TIME WITH SPACE, IT CAN NOT BE DEFINED EXCEPT ON CONDITION OF DEMANDING THAT SPACE SHOULD ADEQUATELY REPRESENT TIME".

(IBID P. P.230)

غرض جس طرح برگسان "پیمائشی زمان" (SERIAL TIME) کو "جلی" اور مکان کا "وہمی ظل" قرار دیتا تھا اسی طرح اقبال بھی اسے "جلی" اور "کافرانہ انداز فکر" سمجھتے ہیں:-

در دل خود عالم دیگر نگر	اے اسیر دوش و فراد در نگر
وقت را مثل خطی پسنداشتی	در گل خود تخم ظلمت کاشتی
فکر تو پیود طول روزگار	باز با پیمانہ ریل و نہار

131249

ساختی ایں رشتہ از زنا و دوش گشتہ مثل بتاں باطل فروش
وقت مثل مکال گسترده امتیاز دوش و فرذا کردہ
اسے چوبورم کردہ از بستان خویش ساختی از دست خود زندان خویش

لیکن برگسان اور اقبال کے انداز فکر میں ایک بنیادی فرق ہے۔ برگسان جب ایک مرتبہ "DUREE REELE" کی اساس پر مسئلہ اختیار کی توجیہ کو استوار کر چکا تو پھر اس نے اپنی تفکر کے سمند بادِ پیمائی کی لگام کھینچ لی۔ مگر علامہ نے است اس بادِ پیمائی کے لیے مطلق العنان چھوڑ دیا۔ یہی نہیں بلکہ اس نے نظریہ "دورانِ خالص" کے باب میں جس برگسان کے وہ رہیں احسان تھے، اسی برگسان پر نکتہ چینی فرماتے گئے۔

"I VENTURE TO THINK THAT THE ERROR OF BERGSON CONSISTS

IN REGARDING TIME AS PRIOR TO SELF TO WHICH ALONE PURE

DURATION IS PREDICTABLE"

(IQBAL SIX LECTURES, P.75)

مگر ان کی یہ گرفت سنجیدہ مفکرین روزگار کے یہاں کچھ زیادہ درخور اعتنا نہیں سمجھی گئی چنانچہ پروفیسر ایم ایم شریف نے اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھا:-

"اقبال برگسان پر معترض ہیں کہ اس نے خودی کو زمان پر سبقت دی ہے لیکن میں نہیں سمجھتا کہ برگسان پر

یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔"

بہر حال روح زمان و مکان کی دلکشی سے علامہ اقبال اس درجہ مسحور ہوئے کہ اسپنگر اور ایگنڈر کے زیر اثر انھوں نے اسی راستہ کی رہ نور دی شروع کر دی جس پر چل کر ساسانی دور کے زروانی مفکر آخر کار "مقدر پرستی" کے متاثر ہو گئے تھے حالانکہ اسی "مقدر پرستی" کے استیصال و نزع کنی کا بیڑہ اٹھا کر وہ چلے تھے کہ —

عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

ہائینہ اس جذبے کی داد دینا بڑی بیداد ہو گا جس کے تحت اسلام پسند اقبال نے اس خطرناک وادی میں قدم رکھا۔ وہ اعلیٰ کلمہ اسلام کے جذبہ سے سرشار تھے اور اسی کی تبلیغ و اشاعت کے لیے وہ ملت مرحومہ کو بلند حوصلگی کی روح سے گرمادینا چاہتے تھے۔ ایک مردہ قوم کو زندہ کرنا آسان نہیں ہے لیکن انھوں نے اسے بھی ممکن کر دکھایا۔ ان کا یہ جذبہ رفقِ ہزار ستائش ہے۔ ہر چند کہ جو راستہ انھوں نے اختیار کیا وہ انتہائی خطرناک بلکہ حد درجہ گمراہ کن تھا۔

بہر حال جو اقبال غیر شعوری طور پر زروانیت کی ترجمانی کر رہا تھا، حقیقتاً وہی اقبال تھا جو اپنی قوم میں ایمانِ محکم پیدا کرنے کے لیے ساعی و کوشاں تھا۔ اس کا کمال یہی تھا کہ —

در کفہ جامِ شریعت در کفہ سندانِ عشق ہر ہوسنا کے ندانند جام و سنداں باختن

(فکر و نظر، ۱۲/۱۹۹۳ء)



علامہ اقبال ورتالہ زمان

اسلام کی چہار دہ صد سالہ فکری تاریخ میں سوائے فرقہ حرانہ کے (جس کے موقف کی تجدید تیسری صدی ہجری میں شہرورفی طبیب ابو بکر محمد بن زکریا الرازی نے کی تھی) اور کوئی "تالہ زمان" (Apotheosis of time) کا قائل نظر نہیں آتا اور فرقہ حرانہ اسلام کے "ہفتاد و دو ملت" میں سے نہیں تھا۔ مگر چودھویں صدی میں اس انداز فکر کی علمبرداری علامہ اقبال نے اپنے ذہنی اور اپنی تمام ذہنی و فکری صلاحیتیں اس کی تبلیغ و اشاعت کے لیے وقف کر دیں۔

اقبال فطرتاً "مرد مومن" تھے۔ وہ ایک دیندار خاندان میں پیدا ہوئے اور بڑے دین پسندانہ ماحول میں پرورش پائی، شراپہستی بچپن ہی سے ان کی فطرت ثانیہ بن چکی تھی اور اسی فطری اسلام پسندی نے نپند طفلی میں ان سے کہلوا یا تھا:-

موتی سمجھ کے شان کز کی نے چن لئے قطرے جہیں پہ تھے عرق انفعال کے

اسی جذبے نے یورپ کے لادینی ماحول سے بیزار کر کے ان سے کہلوا یا تھا:-

مزدہ لے پہیانہ برادر خمستان حجاز بعد مدت کے ترے دیوانوں کو آیا ہے ہوش

پھر یہ غوغا ہے کہ لاساقی شراب خانہ ساز دل کے ہنگامے مے مغرب نے کیے خمیش

اور اسی ایمان محکم پر ان کا خاتمہ بالخیر ہوا:-

بے طعنے برسوں خلیش را کردی ہمارا دست و گریہ از رسیدی تمام بولہبی است

اسی جذبہ کا نتیجہ تھا کہ وہ زندگی بھر غلامِ کلمہ اسلام کے لئے کوشاں رہے اور تاریخ کا یہ

عظیم عجوبہ ہے کہ اسی جذبہ کی تسکین کے لئے انھوں نے ”تال زمان“ کا سہارا لیا۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی مگر یہاں اجمالاً اتنا کہہ دینا ضروری ہے کہ علامہ نے اس عقیدے کا ابدی تصدیق برکسان کے ”دوران خالص“ (Pure Reel) سے لیا تھا مگر اس کی تکمیل الیگزینڈر کی کتاب ”Space, Time and Reality“ سے پڑھ کر کی اور جو کسر رہ گئی تھی اس کی تلافی آپنگلر کی ”انحلالِ مغرب“ (Decline of the West) کے ذریعہ ایرانی زردانیت سے واقفیت حاصل کر کے کی۔

ان پے پے فکری تاثرات کے نتیجے میں انجام کار ان کے ذہن میں یہ بات راسخ ہو گئی کہ زمانہ ہی ”حقیقتِ مطلقہ“ یا ”Ultimate Reality“ ہے یا سیدھے سادھے لفظوں میں ”زمانہ ہی خدا ہے“ (نعوذ باللہ منہا) اور یہ وہ خیال ہے جہاں تک برکسان بھی اپنی فلسفیانہ آزادی رائے کے باوجود جس کے لئے وہ فرانس کے مذہبی حلقوں میں الحاد: بیدینی کے ساتھ متہم تھے) پہنچنے کی جرات نہ کر سکا۔ مگر علامہ کی مطلق العنان تخیل انھیں یہاں تک لے پہنچی۔ یہی نہیں بلکہ اسی جراتِ رندانہ کا فقدان ان کی نظر میں برکسان کی سب سے بڑی کوتاہی تھا جیسا کہ وہ ”خطبات“ میں فرماتے ہیں:-

”میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ برکسان کی غلطی زمانِ خالص کو ذات

پر مقدم سمجھنے میں مضمحل ہے کیونکہ صرف اسی کے ساتھ دورانِ خالص محمول بنا یا

جا سکتا ہے۔“

بہر حال وہ (۲۸-۱۹۲۹ء) کے دوران میں زمانہ کے ”حقیقتِ مطلقہ“ ہونے کے بڑی شدت سے قائل ہو چکے تھے چنانچہ ”خطبات“ (الہیات اسلامی کی تشکیل جدید) میں فرماتے ہیں

”جس طرح ہم اپنی ذات میں زمان کے تعاقب و تسلسل کا ادراک کرتے ہیں، اس

کی تنقیدی توجیہ اس بات کی جانب ہماری رہنمائی کرتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کو دوران

خالص تصور کریں جس کے اندر غمِ حیات اور اُمادہ (فکر حیات اور مقصد) ایک دوسرے

کے ساتھ گھل مل کر ایک منظم وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اس وحدت کا تصور ہم صرف اسی حیثیت سے کر سکتے ہیں کہ یہ ایک ذات کی وحدت ہے۔ ایک برہمہ محیط قائم بذاتہ ذات۔ جو تمام انفرادی (جوئی) افکار اور حیات کا سرچشمہ ہے۔

بائنہمہ ان کی دیرینہ اسلام پسندی اس خیال میں مانع تھی۔ لہذا موجودہ عیسوی صدی کے تیسرے عشرہ میں انھیں اس بات کی تلاش ہوئی کہ اس نئے تصور کے لئے اسلامی فکر میں کہیں سند مل جائے۔ بدقسمتی سے چند کوتاہ فکر احباب نے غلامہ کی یہ خواہش بھی پوری کر دی اور انھیں بتایا کہ زمانہ کا یہ تصور نہ صرف عربی مدراس میں زیر درس معقولات ہی کی اعلیٰ کتابوں میں موجود ہے بلکہ حدیث کی کتابوں میں بھی ہے جو ایک مرد مومن کے لئے واجب الایمان ہیں۔ مگر علامہ سید سلیمان ندویؒ کے اس درجہ عقیدت مند تھے کہ ان سے اس نئے خیال کی تصویب کرائے بغیر اپنا نام نہیں چلاہتے تھے۔ ادھر سید صاحب نے جو اس سنگلاخ وادی کے کبھی رہبر و نہیں رہے تھے، غافیت خاموشی ہی میں سمجھی۔ مگر علامہ نے اس خاموشی کو ”تصویب“ سمجھ لیا اور پھر جو اس فکری بیڑہ روی کے قلمزم ناپید کنار میں غوطہ لگایا تو آخر تک اسی گرداب میں ہاتھ پاؤں مارتے رہے اور ساحل نجات تک رسائی آخر تک ممکن نہ ہو سکی۔

پھر کیف علامہ نے مکاتیب گرامی مورخہ ۷۔ مارچ ۱۹۲۸ء کو لکھا تھا۔
 شمس بازغہ یا صدر امیں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زبان خد ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لا تسبوا الدھن الخ۔ کیا حکماء اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں سے ملے گی؟
 آج اس خط کو لکھے ہوئے ۴۴ سال اور شائع ہوئے کوئی ۲۹ سال ہو رہے ہیں اور شائع کبھی ہوا تو سید صاحب کی زیرِ ادارت۔ مگر نہ تو انہوں نے اس مسئلہ کے حل کرنے کی

کوشش کی اور نہ بعد میں کسی اور شایع یا نقاد نے اس کی تحقیق کی۔ رحمت فرمائی ہر من سید صاحب نے "اقبال نامہ" کے اندر اس خط پر یہ نوٹ دیا ہے :-

” اقبال مرحوم کو اس بحث سے بڑی دلچسپی تھی۔ میں نے اس پر لاہور میں انکی ایک تقریر بھی سنی تھی، اخیر زمانے میں میرے دل میں علامہ ابن قیم کی تصانیف سے ایک حقیقت فہم میں آئی جس سے بڑی خوشی ہوئی۔ مگر افسوس کہ اس زمانے میں تویم بیمار تھے۔ انتظار تھا کہ وہ تندرست ہوں تو ان کو سناؤں۔ مگر افسوس ظ
جرطکت گئی نخل آرزو کی

مجھے یقین ہے کہ وہ اگر اس کو سنتے تو ضرور خوش ہوتے ۛ

معلوم نہیں سید صاحب نے علامہ کے مکتوب مورخہ ۷۔ مارچ ۱۹۲۸ء کا کیا جواب دیا۔ لیکن انہوں نے "اقبال نامہ" میں جو نوٹ دیا ہے، اس سے نفس سوال کے جواب پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ یہ تو "اقبالیات"، کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفہ جوزی کے علاوہ علامہ کو مسند زبان و بالخصوص "دوران خالص" سے بید دلچسپی تھی۔ مگر وہ تقریر کیا تھی جو سید صاحب نے لاہور میں اس موضوع پر علامہ کی زبان سے سنی تھی۔ ہم بجا طور پر توقع کر سکتے ہیں کہ سید صاحب کم از کم اس کے خط و خال سے قارئین کو ضرور واقف کر دیتے۔ رہا ان کا اپنا موقف جو انہوں نے ابن قیم جوزی کی تصانیف کے مطالعے کے نتیجے میں اختیار کیا تھا، کاش وہ اسے ہی نقل کر دیتے تاکہ یہ معلوم ہو جاتا کہ ابن قیم کی توجہ ان توجہات سے مختلف تھی جو عامہ متکلمین و فلاسفہ نے بیان کی ہیں، یا نہیں۔

صاحب "شمس باز غنہ"، (ملا محمود جوہوری) اور صاحب "صدرا"، (صدر الدین شیرازی)

کا زمانہ گیارھویں صدی ہجری ہے، مگر "تاریخ زمان" کا قیوم ترین حوالہ اسلامی فکر میں سب سے پہلے جو تھی صدی ہجری میں ملتا ہے اور اس کا قائل تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتا تھا اس کی تفصیل تو آئندہ آئے گی۔ سردست تو علامہ کو جو کچھ بتایا گیا تھا اور جس کی وضاحت انہوں نے سید

سلیمان ندوی سے چاہی تھی۔ اس کی توفیق کی جارہی ہے۔
 مسئلہ زمان کی توجیہ ایک جانب حکماء (فلاسفہ) نے کی ہے اور دوسری جانب حضرات
 حکامین نے۔ مگر مسئلہ زیر بحث میں زیادہ اہم فلاسفہ کی توجیہ ہے۔
 عام طور پر فلاسفہ (بالخصوص شیخ یونانی سینا کے زمانہ سے) زمانہ کے باب میں اُمّی
 مذہب کے پیرو رہے ہیں جو ارسطو نے اپنایا تھا۔ اس مذہب کو قاضی عفد نے "الموافق
 فی الکلام" میں بدیظیر نقل کیا ہے۔

"والبعث ما ذهب اليه ارسطو ان مقدار حركة الفلك الاظلم"
 (زمانہ کے باب میں مذہب پنجگانہ میں سے) چوتھا مذہب وہ ہے جو ارسطو نے اختیار
 کیا تھا اور جس کی رو سے زمانہ فلک اظلم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے)
 بہر حال شیخ یونانی سینا نے زمانہ کے اس ارسطاطیسی تصور کو "کتاب النجاة" اس طرح واضح
 کیا ہے۔

"الزمان مقدار الحركة المستديرة من جهة التقدم والتأخر لا من جهة المسافة"
 (زمان حرکت مستدیرہ کی مقدار کا نام ہے تقدم و تاخر کی جہت کے لحاظ سے نہ کے بلحاظ
 مسافت کے) مگر زیادہ مروج اشیرالدین ابہری کی تعبیر ہے:-
 "الزمان مقدار الحركة"

(زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے)

کیونکہ اشیرالدین ابہری کی ہدایہ الحکمت ہی عام طور پر مدارس میں فلسفیانہ تفکیر کی اساس رہی
 ہے۔ بعد کے متعدد علماء نے اس پر شرح لکھیں جن میں سے قبول عام وہ شرحوں کو حاصل ہوا۔
 ان میں سے پہلی تو محقق دوانی کے شاگرد میبذی نے لکھی تھی اور دوسری میر باقر و اماد کے شاگرد
 صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) نے اور اسی لئے یہ دونوں کتابیں اپنے اپنے مصنف کے
 نام پر "میبذی" اور "صدرا" کہلاتی ہیں۔

علامہ محمود جوہر نے فلسفہ میں ایک مستقل کتاب "شمس بازغہ" کے نام سے لکھی جو کچھ دن پہلے تک نرہی مدارس کے اندر فلسفہ و حکمت کے اعلیٰ نصاب میں مشمول تھی۔ یہ کتاب متن اور شرح کے مجموعہ کا نام ہے جو دونوں علامہ محمود کی تصنیف ہیں۔ متن کا نام "الحکمة البالغة" اور شرح کا نام "شمس بازغہ" ہے ہدایت الحکمة "تین قسموں پر مشتمل ہے، القسم الاول منطق میں، القسم الثاني طبیعیات میں اور القسم الثالث الہیات میں۔ ان میں سے قسم اول (حصہ منطق) کا درس میں رواج نہیں ہے۔ قسم ثانی (حصہ طبیعیات) تین فنون پر مشتمل ہے :- الفن الاول بالعم الاجسام کی بحث میں، الفن الثاني فلکیات کی ابکات میں اور الفن الثالث عنصریات کی ابکات میں۔ صدر ابو صدر الدین شیرازی کی "شرح ہدایت الحکمة" کا نام ہے (کاواہ حصہ جوہر دس میں متداول ہے، طبیعیات کے پہلے فن "تعالیم الاجسام" کی شرح پر مشتمل ہے۔ اس فن میں دس فہمیں ہیں جن میں سے آخری فصل "زمان" پر ہے۔ شارح (صدر الدین شیرازی) نے اس فصل کو تین مطالب پر منقسم کیا ہے (۱) زمان کی اہمیت (۲) زمان کی ماہیت اور (۳) زمان کا مبدع (غیر مقطوع) (البداية والنهاية) ہونا لیکن انہوں نے ان مطالب ثلاثہ سے پہلے زمانہ کے باب میں مختلف مفکرین کے مذاہب گناے ہیں۔ فرماتے ہیں :-

"وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس اختلفوا في الزمان اختلفاً عظيماً، فمنهم من اثبت له وجوداً عينياً ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمشتون لوجوده : منهم من جعله جوهرًا ومن جعله عرضاً والجاغلون له جوهرًا منهم من جعله جوهرًا قد سياً غير جسماني ومرتبة منهم زعمت انه الواجب الوجود لذاته ومنهم ان مطالب ثلاثہ میں غور و فکر کرنے سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ لوگوں نے زمانہ کے بارے میں بڑا شدید اختلاف کیا ہے :- بعض لوگوں نے اس کے لئے وجود عینی ثابت کیا ہے اور بعض نے اس کے وجود کی نفی کی ہے سوائے وہم میں ملخو نہ ہونے کے جن لوگوں نے اس کے وجود عینی کو ثابت کیا ہے ان میں سے بعض نے اسے جوہر اور بعض نے عرض بتایا ہے جن لوگوں نے اسے جوہر بتایا ہے ان

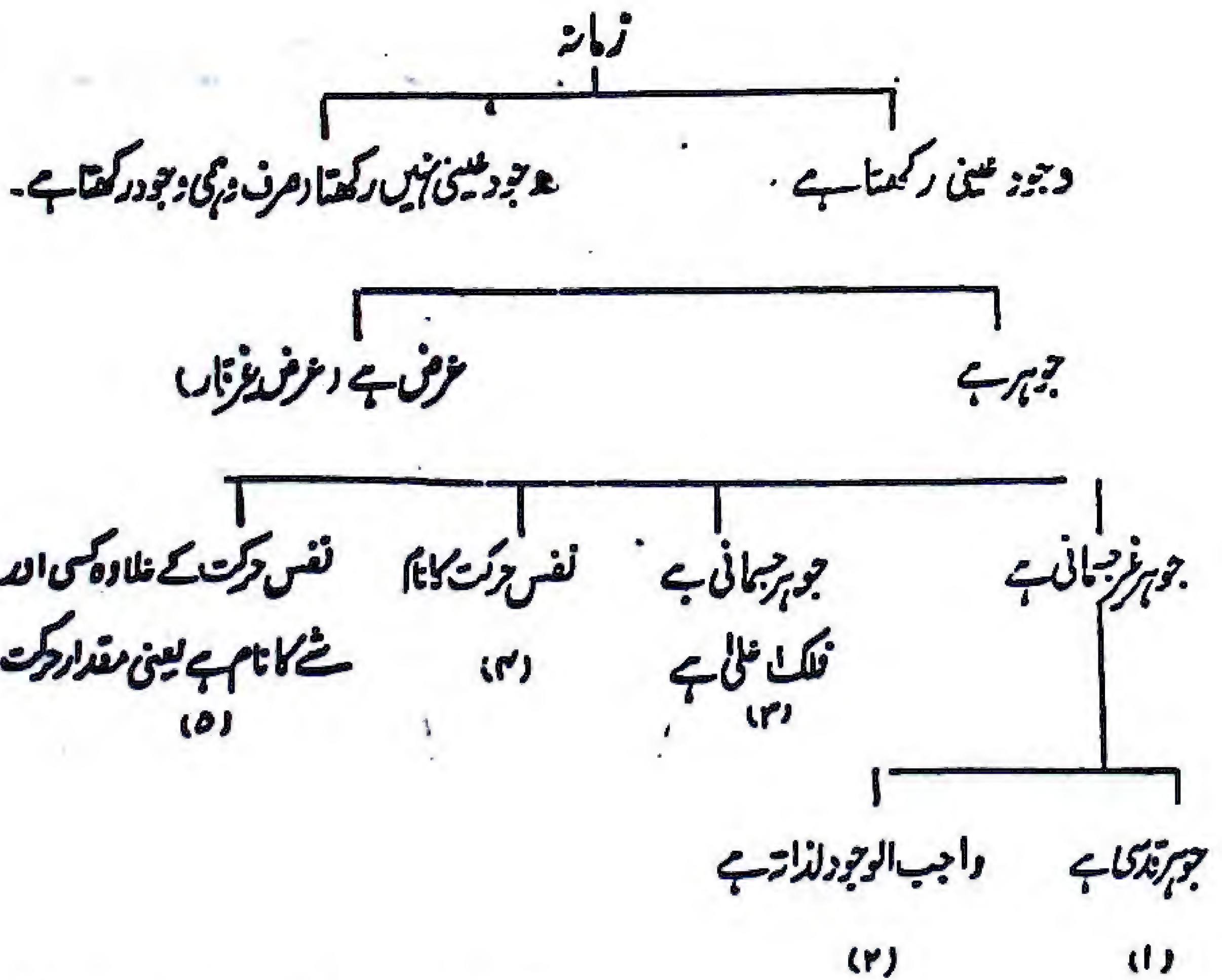
من جعله جوہر جسمانیاً هو الفلک الاعلیٰ والیا من
 له غرضاً تفقوا نہ غرض غیر قارفعہ اما نفس
 الحریکہ او غیرھا فہذا تفصیل مذاہب
 (مدرا مجتہائی صفحہ ۱۹۵-۱۹۶)۔

میں سے بعض نے اسے جوہر جسمانی قرار دیا ہے
 اور ان میں سے ایک فرقہ نے اسے واجب الوجود قرار دیا
 گردانا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے جوہر جسمانی قرار دیا
 ہے، وہ (جوہر جسمانی) فلک علی ہے۔ اور جن
 لوگوں نے اسے غرض بتایا ہے ان کا اس کے

”غرض غیر قار“ ہونے پر اتفاق ہے یہ (غرض غیر قار)

یا نفس حرکت ہے یا اس کے علاوہ اور کچھ ہے یہ ہے زمانہ کے مذاہب کی تفصیل۔

مندرجہ ذیل نقشہ سے ان مختلف مذاہب کی وضاحت ہو جائے گی۔



ان میں سے دوسرے مذاہب کی علامہ کو اطلاع دی گئی تھی جب کہ انہوں نے سید صاحب کے نام اپنے مکتوب مورخہ ۷ مارچ ۱۹۲۸ء میں لکھا تھا:-

شمس بازو یا صدر میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں،

ان میں سے ایک قول یہ ہے۔

”کر زمان خدا ہے“

”شمس بازو“ حکمت لیبیب ہے۔ ماحمود اس کی تبویب و تفصیل ارسطو کے انداز پر کرنا

چاہتے تھے تجویز یہ تھی کہ پہلا فن ”سماخ طبعی“ پر مبنی میں دو مقالے ہیں۔ دوسرے مقالہ کا تیسرا باب مباحث حرکت پر ہے۔ انھیں مباحث میں سے زمان، کا مسئلہ بھی ہے۔ اس مسئلہ کو اس کے متعلقاً

کے ساتھ مصنف علیہ الرحمۃ نے مختلف فصول میں بیان کیا ہے پہلے شیخ بوعلی سینا کے انداز میں زمان

کے وجود کو ثابت کر کے مذہب مختار کے مطابق اس کی ماہیت کو متعین کیا ہے؛ پھر زمانہ کے ”ابداع“

پر بحث کی ہے کہ اس کی بدهایت ہے نہ نہایت۔ وہ حادث ضرور ہے لیکن اس معنی میں کہ اس کے

”محدث“ کو اس پر تقدم بالذات“ حاصل ہے نہ کہ تقدم بالزمان“ اس فصل میں انہوں نے

میرا قداماد کے نظریہ ”حدوث دہری“ پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔ زماں بعد مسئلہ ”آن“ کی بحث ہے۔

اور پھر ایک مستقل فصل میں شیخ بوعلی سینا کے مذہب فی الزمان کے علاوہ زمانہ کے باب میں مفکرین

اسلام جن اور مذاہب سے واقف تھے، انھیں نقل کر کے ان پر تنقید کی ہے۔ فرماتے ہیں:-

میں کہتا ہوں فصل:- فلسفہ و حکمت کے پختہ

اور مکمل ہونے سے پہلے مفکرین (زمانہ کے متعلق)

افراط و تفریط کے ساتھ گمان کیا کرتے تھے۔ جو لوگ

اس باب میں تفریط سے کام لیتے تھے وہ دوسرے

سے اس کا انکار ہی کرتے تھے اور جنہوں نے افراط

سے کام لیا ان میں سے بعض مفکرین نے اسے واجب

قرار دیا کیونکہ اس پر عدم لذاتہ مستغ ہے، اور نہ

اس کے مطلق الہا یہ ہونے کی صورت میں)

”قلت فصل: بکانت لهم في الزمان

قبل نفع الحكمة ظنون بتفريط و افراط.

فالمفراطون فيه منهم من نفاء راساً.....

.... واما المفرطون فمستم من جهة اجباً

لا متناع العدم عليه لذاتاً، والايمان

لعدمه قبلية على وجوده او بعده

عنه ولا يكونان الا بزمان“

اُس کا عدم اُس کے وجود سے مستقیم ہو گا اسی
 طرح (اِس سے قطعاً نہایت پہلے کی صورت میں
 اُس کا عدم اُس کے وجود سے متاخر ہو گا اور یہ
 دیکھیں کہ قیلت و بعدیت یا تقدم و تاخر صرف
 زمانی ہی ہو سکتے ہیں اس طرح اُسے معدوم
 کہتے ہوئے بھی موجود بنانا پڑے گا جو متناقض
 بالذات قول ہے)

زمانہ کو واجب الوجود دہانتے والوں کے قول کی تائید میں اسی قسم کی دلیل ملامت دینے دی
 تھی۔ فرماتے ہیں:-

”و اما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود
 لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض
 عدم ذاته امر محال - وكل ما يلزم من
 فرض عدمه امر محال فهو واجب الوجود
 لذاته اما الكبرى فنص ودية واما الصغرى
 فاختلاف زمانا عدم الزمان قبل وجوده او بعد
 وجوده لكانت القبلية والبعدية زمانية
 فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده
 فتجوز العم على الزمان متناقض“
 (مدرک صفحہ ۲۰۰-۲۰۱)

اور اُن لوگوں کی دلیل اجنبی کا گمان ہے کہ زمانہ -
 واجب الوجود لذاتہ ہے ایسے کہ زمانہ کے
 عدم ذاتی کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور
 ہر وہ چیز جس کے معدوم فرض کرنے سے محال لازم
 آتا ہو وہ واجب الوجود لذاتہ ہوتی ہے اس
 استدلال کا مقدمہ کبریٰ کو ضروری ہے۔ یہ مقدمہ
 صغریٰ تو اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ اگر ہم زمانہ
 کے وجود سے پہلے اُس کا عدم فرض کریں یا اُس
 کے وجود کے بعد اُس کا عدم فرض کریں تو یہ قیلت
 اور بعدیت کا زمانی ہی ہوگی اور اس طرح
 اُس کے معدوم فرض کرنے سے اس کا وجود
 لازم آئے گا۔ پس زمانہ کے معدوم ہونے کی تجویز

متناقض بالذات ہے۔

اسی طرح ملا محمود نے مذکور الصدر اجمالی دلیل کی تفصیلی شرح بدینہ طور کی ہے:-

”فاما الذين افسطوا قطائفه بطريق قائماً
بنفسه فمنهذيان في التوفيق له واجب
الوجود..... قل الذين اتخذوه الهاء واجب
الوجود، انما اوتعهم في هذه الورقة الكلام
ان الزمان لو فرض معدوماً كان لعدم
تلبسته على وجوده او بعد يده وهذه الازمانية
فيلزم وجود الزمان على تقدير فرض
عدمه فكان عدمه مستغنياً عنه
وما امتنع عدمه لذاته وجب وجوده“
القبليّة او البعدية ليست
اورجن لوگوں نے زمانہ کے باب میں افرط سے کہا
لیا ہے، اُن میں سے ایک گروہ نے اسے ”قائم
بنفسہ“ بتایا ہے۔ ان میں سے بعض نے گو یہاں
تمک مبالغہ کیا ہے کہ اسے واجب الوجود سمجھ لیا۔
پس جن لوگوں نے اسے خدا کے واجب الوجود
مانا ہے انھیں اس اندھیری گریز اب میں اس (دلیل)
نے ڈالا ہے کہ اگر زمانہ کو معدوم فرض کیا جائے تو اس
کے عدم کو اس کے وجود کے ساتھ ”قبلیت“ یا
”بعدیت“ کا تعلق ہو گا اور یہ ”قبلیت“ یا ”بعدیت“
صرف زمانی ہی ہوگی۔ پس زمانہ کے معدوم ہونے
کو فرض کرنے کی تقدیر پر اس کا وجود لازم آسکتا۔
اس طرح اس کا معدوم ہونا مستغنی بالذات ہو گا۔ اور
جس کا عدم مستغنی بالذات ہو گیا ہے، اس کا وجود
واجب ہوتا ہے۔

لیکن ”تائید زمانہ“ کا مذہب اسلامی فکر میں کوئی ذمہ دار اور سنجیدہ قائل پیدا نہ کر سکا۔ اور
اس کے بعد میں مختلف دلائل وضع کر گئے۔ اس کی تفصیل امام رازی نے ”المباحث الشرعیہ“
میں دی ہے۔ بعد کے علماء میں سے ملا صدرا نے اس مذہب کے رد میں حسب ذیل دلیل
دی ہے:-

”والجواب ان استحالة نحو خا من عدم (تائید زمانہ کی دلیل کا) جواب یہ ہے

عدم لائق کے ارکان ہونے کی کوئی خاصیت
اس کے مطلق عدم ہونے کی متاع نہیں ہوتی
حالاںکہ واجب الوجود لائق اس ہستی سے مراد
جس پر عدم لذتہ کے جملہ انحاء و حیثیات مستلزم
ہوں۔ لیکن زمانہ لذات اس با سے تیار نہیں
کرتا کہ وہ سرے سے پایا ہی نہ جائے ہر جہہ
کہ وہ موجود ہونے کے بعد معدوم ہونے سے
ایکرتا ہو۔

اسی طرح کما محمود نے اس مذہب دلائل زمان کی رد میں لکھا ہے:

جس بات سے ان قائلین مال زمان کا شہ
زائل ہو گا ہے کہ زمانہ کو معدوم فرض کرنے کی
تقدیر پر اس کا وجود ہی صورت میں لازم آتا ہے۔
جبکہ یہ عدم اس کے وجود سے سابق یا اس پر لاحق
فرض کیا جائے یعنی ایک مرتبہ اس کا عدم فرض کیا
جائے اور دوسری مرتبہ اس کے وجود کو فرض کیا
جائے۔ لیکن جب اس کا مطلق عدم فرض کیا جائے
تو اس فرض کرنے سے اس کا وجود لازم نہیں آتا۔
پس اس کی ذات کے لحاظ سے جو امر مستنع ہے وہ
ایسا عدم ہے جو وجود کے ساتھ ساتھ ہو نہ کہ
"عدم مطلق" پس زمانہ کے لئے مطلق عدم مستنع نہیں
ہے۔ حالانکہ واجب اسے کہتے ہیں جس پر مطلق عدم

لذاتہ لا تمنع، مستلزم مطلق عدم
واجب الوجود لذاتہ ما تمنع علیہ
جسوع اتحاد عدم لذاتہ والتمانع لا
یائی لذاتہ ان لا یوجد مطلقاً و اف
انی لذاتہ ان یعدم بعد کونه موجوداً

والذی یزول مشہدہ انہ یلزم وجود
الزمان علی تقدیر فرض عدمہ اذا فرض
العدم سابقاً علی الوجود لاحقاً لہ یعنی
اذا فرض عدمہ تارة مع وجودہ آخری۔
اما اذا فرض عدمہ مطلقاً لم یلزم من نفس
ذلک وجودہ۔ قالتمنع بالنظر الی ذاته
هو نحو العدم المتھا و مع الوجود لا نحو العدم
المطلق فلا یمنع علیہ مطلق العدم۔
والواجب ما یمنع علیہ مطلق العدم
لا نحو منہ دون نحو

(الشمس البازغہ معنی)

متنع ہونہ کہ عدم کی دیگر انشاء کو چھوڑ کر کوئی ایک
نحو (جہت)

اس استدلال سے اس مذہب کی "مرجوحیت" یہی نہیں بلکہ سخافت بھی متحقق ہو جاتی ہے
اور یہ بات یقینی ہے کہ اگر علامہ اس کے "مالہ" کے ساتھ "ما علیہ" سے بھی واقف ہو جاتے
تو اس "تال زمان" کا خیال بھی دل سے نکال دیتے۔ مگر علامہ کے زمانہ میں کسی اور عالم کو ان کے
اس اضطراب ذہنی کا پتہ نہ تھا اور جن کو معلوم تھا۔

وہ ہم سے بھی زیادہ کشتہ تیغ ستم نکلے

کا مصداق تھے۔

بہر حال علامہ جس اضطراب ذہنی میں مبتلا تھے، اس سے نجات پانے کے لئے ان کی
نگہ انتخاب سید صاحب پر پڑی اور یہی ان کی بنیادی کوتاہی تھی۔ انہوں نے اپنے ملکہ مریم شناسی
پر اپنے جذبہ عقیدت مفرطہ کو غالب آ جانے دیا سید صاحب کا علم و تحقیق ان کا تاریخی مطالعہ، ان کا ادبی
ذوق ہر چیز اپنی جگہ مسلم۔ مگر

ہر مردے دہر کا رہے

آخر تو سید صاحب اسی ادارے کے نمائندے تھے جہاں سے معقولات کو سب سے
پہلے دیس نکالا ملا تھا۔ مگر علامہ کی عقیدت مفرطہ نے اس نقطہ نظر سے کبھی انتخاب کے وقت انہیں
سوچنے نہیں دیا۔ پھر سدا اپنی جگہ اس منفرد نوعیت کا تھا کہ اگر وہ خیر آبادی خاندان کے کسی استاد
سے بھی دریافت کرتے تو شاید وہ بھی علامہ کو مطمئن نہ کر سکتا۔ اس مسئلہ کا ثانی جواب تو صرف
وہی علامہ روزگار مہیا کر سکتا تھا جس نے مشرق میں پہلی مرتبہ "development of
"metaphysics in persia" لکھی۔ مگر علامہ کی بنیادی سمجھیں یہی تھی کہ
اسیچہ خود داشت زیبگانہ تمنامی کرے

وہ کم و بیش چھ سال سید سلیمان ندوی سے استفادہ کی کوشش کرتے رہے، مگر نتیجہ

ڈھاک کے تین پات سے زیادہ نہ نکلا۔ کاش "فلسفہ عظیم" کا بقیہ رشتہ کار مصنف جو محمد اسلام کی مابعد
قی سرگرمیوں کے علاوہ ایک جانب ان کے پیشرو یونانی اور ایرانی حکماء کی تفکیری رسائی سے
اور دوسری جانب ان کے (مسلمانوں کے) بعد آنے والے نوید پی فلاسفی سرگرمیوں سے ان کے
صحیح پس منظر میں واقف تھا، اگر مختلف باخوذ سے بنفس نفیس فکر انسانی کا ایک منظم جائزہ مرتب
کرتا تو اپنی بصیرت ایمانی اور غلیص دینی کی برکت سے ان غیر اسلامی افکار کے فلسفہ میں نہ پھٹتا جن
پر تنبیہ کاٹے اور علماء کی خاموشی کی وجہ سے کوئی موقع نہیں مل سکا۔

اس سے زیادہ تکلیف دہ مسئلہ حدیث "لا تسبوا الدھر" کی اس لمحدانہ و دہریانہ تاویل
کا تھا جو علامہ کو ان کے احباب نے بتائی تھی "ممدرا" و "شمس بازغہ" خیر معقولات کی کتابیں
ہیں، جن سے ناواقفیت کا ہنذر ایک حد تک قابل پذیرائی ہو سکتا ہے۔ مگر بخاری شریف
کو حدیث کی کتاب ہے، اس کے باب میں تو کسی کو تاہی کو قابل حق نہیں سمجھا جاسکتا۔

"حدیث" "لا تسبوا الدھر" کے الفاظ مختلف روایات میں جو بھی رہے ہوں مگر اس کے معنی
میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ علماء کو درکنار نو آموز طلبہ بھی جانتے تھے کہ اس کے معنی ہیں ۱۔

"دھر (زمانہ) کو برا مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقرب دھر (اور حوادث روزگار کا قائل ہے)
یکوئی چالیس پچاس سال پہلے تک کی بات ہے۔ لیکن جب سے علماء اقبال کے "خطبات
شائع ہوئے ہیں، صورت حال بدلنے لگی ہے۔ انھوں نے فرمایا:۔

This is why the Prophet said. "Do not vilify the time, for
time is God."

یہی وجہ ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: زمانہ کو برا مت کہو، کیونکہ زمانہ خدا ہے
اسی طرح دوسری جگہ فرمایا ہے:۔

"The problem of time has always drawn the attention of
muslim thinkers and mystics. This seems to be due to the
Prophet's identification of God with (time) in a well known
tradition."

(زمانہ کے مسئلہ نے ہمیشہ مسلم مفکرین و متعینین کی توجہ اپنی طرف مبذول رکھی ہے۔
اس کی وجہ..... یہ معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشہور

حدیث میں زمانہ (دہر) کو عین باری قرار دیا ہے)

مگر یہ اس حدیث کے پس منظر، فکری ماحول اور ان سب سے زیادہ قرآن کریم کی بنیادی
تعلیم سے جو اسلامی فکر کا اصل الاصول ہے۔ بے اعتنائی کا نتیجہ ہے۔ پوری بحث تو ایک مستقل پیشکش
کی مقتضی ہے مگر تناظر میں کر دینا ضروری ہے کہ اساطین علماء نے ہمیشہ اس حدیث کے یہی
معنی لئے ہیں جو ہم نے بیان کئے :- ان میں قرآن کریم کے (دہر) شناس (مفسرین) بھی تھے اور
اقوال رسول کے محرم راز (محدثین) نیز شریعت بیضاء کے دائرے راز فقہاء بھی۔ چنانچہ امام
جزیر طبری نے جو طبقہ مفسرین کے گل مبرسد میں آیت کریمہ

”وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَحَيَاتُ مَا يَمْحُلُنَا إِلَّا الدَّهْرُ“ الایہ -

کے شان نزول میں اس حدیث کے سلسلے میں فرمایا ہے:

”وذكر ان هذه الآية نزلت من اجل ان
اهل الشرك كانوا يقولون الذي يهلكنا ويفينا
الدهر والزمان ثم ليسون ما يفنيهم يهلكهم
وهم يرون انهم يبتلون بدرك الدهر والزمان
فقال الله عن وجل لهم انا الذي افلكم واهلككم

فناوه نے ذکر کیا ہے کہ اس آیت کا نزول اس
وجہ سے ہوا کہ مشرکین کہا کرتے تھے کہ جو ذات
ہمیں ہلاک کرتی ہے وہ ”دہر“ اور زمانہ ہے
پھر حوائی نہیں فنا اور ہلاک کرتا ہے اسے کالی
دیتے اور یہ سمجھتے تھے کہ اس طرح وہ دہر اور
زمانہ کو کالی دے رہے ہیں۔

اللہ الدهر الزمان ولا علم لکم بذلک
(التخیرین جر طبری جلد ۲۰ صفحہ ۲۰۰)

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ میں ہی وہ ہوں جو تمہیں فنا اور ہلاک کرتا ہوں نہ کہ دہر
اور زمانہ۔ اور تمہیں اس کا کوئی علم نہیں ہے۔

امام ابن جریر طبری نے چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں وفات پائی مگر بعد کے مفسرین کا بھی
یہی موقف رہا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

یہی موقف محمد بن کرام کا تھا۔ کتب حدیث کے متون تو کچھ علی مدلول میں مرتب ہیں
تھے طران کی شرح و تعبیر یا زبان ہوتی تھی یا کتب تفاسیر کے ضمن میں۔ چونکہ حدیث بکری میں ہم
فحول ظہار کو کتب حدیث کی شرح و ایضاح کرتے پاتے ہیں۔ ان میں ایک عظیم شخصیت امام خطابی
کی ہے۔ انہوں نے ۳۲۷ھ میں وفات پائی تھی، اپنی جلالت قدر کی بنا پر وہ چوتھی صدی ہجری
کے محدثین کے نمائندے سمجھے جاسکتے ہیں۔ انہوں نے "سنن ابی داؤد" کی شرح "معالم السنن"
کے نام سے لکھی تھی۔ اس شرح میں وہ اس حدیث "لا تسبوا دھر" کی تاویل میں فرماتے ہیں:-

قال الشيخ: تاویل هذا الكلام
ان العرب انما كانوا يسمون الدهر غلي
انه هو الله هم في المصائب والمكاره
ويصفون الفعل فيما ينالهم منها اليه ثم
يسبون فاعلها، فيكون مخرج السب في
ذلك الى الله سبحانه اذ هو الفاعل لها.
فقبل غلي ذلك لا تسبوا الدهر فالت الله
هو الدهر اي ان الله هو الفاعل لهذا
الامور التي تصفونها الى الدهر -

شيخ نے فرمایا ہے: اس کلام کی تفسیر یہ ہے کہ
اہل عرب دھر کو گالیاں دیا کرتے تھے کہ وہی
ان پر مصائب و تکالیف نازل کرتا ہے اور تکلیف
بمنا سبھی ہے اس کی طرف منسوب کرتے پھر
اسی کے فاعل کو گالی دیتے۔ اس صورت میں
گالی اللہ تعالیٰ ہی کی طرف لوٹتی کیونکہ وہی
ان مصائب و حوادث کا فاعل حقیقی ہے۔
اس پر کہا گیا کہ "لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر"
یعنی اللہ تعالیٰ ہی ان امور کا فاعل ہے جنہیں

(تم دھر کی طرف منسوب کرتے ہو۔)

محمد بن کرام کا یہی سلک بعد میں بھی رہا چنانچہ امام لودوی نے "شرح صحیح مسلم" کے
اندر اس حدیث کی تاویل میں لکھا ہے:-

"وسبوا ان العرب كان مشا نھا
ان نسب الدهر عند النوازل والمجوش
والمصائب انما زلة بها من موت ادهر"

اور اس کا سبب یہ ہے کہ عربوں کا دستور
تھا کہ وہ مصائب و حوادث کے وقت
(مستأصوت بڑھاپا یا مال کی بر باد دہی)

اور تلف مال اور غیر ذلک فیقولون
یا خيبة الدهر ونحو هذا من الفاظ
سب الدهر فقال النبي صلى الله عليه وسلم:
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر
اے لا تسبوا فاعل النوازل فانكم
افا سبتم فاعلها وقع السب على الله
تعالیٰ لانه هو فاعلها ومنزلها،

(شرح صحیح مسلم للآل النوی علی الجلد الثانی صفحہ ۳۳) فاعل ہے اور وہی ان کا نازل کرنے والا ہے۔

بہر حال محدثین کرام کے نزدیک نہ تو اللہ دہر ہے، نہ دہر اللہ ہے اور نہ دہر یا زمانہ کو حادث
کائنات میں کوئی دلیل ہے۔ امام نووی نے اس آخری بات کو بھی صاف کر دیا ہے، یعنی محدثین باوجود
لغوی اختلافات کے بلا کسی استثناء کے زمانہ یا دہر کو حوادث کائنات میں غیر موثر مانتے ہیں۔

”واما الدهر الذي هو الزمان فلا
فعل له بل هو مخلوق من جملة خلق
الله تعالى“
رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں ہے۔
وہ تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کی جملہ دیگر مخلوقات کے
ایک مخلوق ہے۔

یہی نہیں بلکہ حدیث کے چوتھے متن ”فان الله هو الدهر“
میں ”دہر“ خبر نہیں بلکہ خبر محذوف کا مضاف الیہ ہے چنانچہ امام نووی نے اس بات کو
بالکل صاف کر دیا ہے:-

”ومعنى فان الله هو الدهر اے فاعل
النوازل والحوادث وخالق الكائنات۔
اور ”فان الله هو الدهر“ کے معنی ہیں (اللہ
تعالیٰ ہی) منساب و حادثات کا فاعل اور کائنات
کا خالق ہے۔

جماعت فقہاء کے نمائندے چوتھی حدیث میں امام ابو بکر جصاص رازی اس باب میں قرار دیے

جاسکتے ہیں۔ ان کی ”احکام القرآن“ آج بھی اپنے موضوع پر حرف آخر سمجھی جاتی ہے۔ اس تفسیر کے اندر آیت کریمہ: ”وَقَالُوا إِنَّمَا هِيَ إِلهَاتُنَا الْأَنْثَاهُ تَتَّبِعُونَ“ کی تفسیر کے ضمن میں حدیث ”لا تسبوا الدھر“ کی تاویل میں فرماتے ہیں:

”عادلہ اهل العلم علی ان اهل الجاهلیۃ
کالوا ینسبون الحوادث المجحفۃ والبلیا
الناذلة والمصائب المتلفۃ الی الدھر
فیقولون فعل الدھر ومنع بتاویسیون
الدھر کما قد جرت عادۃ کثیر من الناس بان
یقولوا اساعزنا الدھر ونحو ذلک۔ فقال
النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تسبوا فاعل ہذہ
الأمور فان اللہ هو فاعلھا ومحدثھا،
احکام القرآن لامام جصاص الرازی: المجلد الثالث ص ۱۰۱

اہل علم نے اس کی بدیہیہ تاویل کی ہے کہ اہل
جاہلیت حوادث و بلیا اور مصائب کو دھر کی طرف
منسوب کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ دھر
نے ہمارے ساتھ ایسا ایسا کیا اور پھر دھر
کو گالی دیا کرتے تھے جیسا کہ بہت سے لوگوں
کی یہ کہنے کی عادت ہوا کرتی ہے کہ ہمارے ساتھ
دھونے یہ برائی کی وغیرہ وغیرہ۔ تو جناب نبی
مکریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان امور کے
کے فاعل کو گالی مت دو کیونکہ ان کا فاعل اور
پیدا کرنے والا اللہ تبارک تعالیٰ ہی تو ہے۔

یہی نہیں بلکہ دفع دخل مقدر کے طور پر انہوں نے یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ دھر اللہ تعالیٰ
کے اسماء محسّی میں سے بھی نہیں ہے جیسا کہ بعد کے مفسرین و حکماء متابعین نے وہم
تراشی کی ہے۔ اور یہ صرف امام جصاص الرازی ہی کا قول نہیں ہے بلکہ انہوں نے مزید بہم طیر
پر صراحت کی ہے کہ ان کو زمانہ (چوتھی صدی ہجری) تک علمائے اسلام میں سے کوئی شخص
اس بات کا قائل نہیں تھا۔

”ولو کان مرفوعاً کان الدھر اسماً للہ تعالیٰ لیس
کذلک لان احداً من المسلمین لا یسمی اللہ
بھذا الاسم“

اور اگر دھر ”مرفوع“ ہوتا۔ پرشپ ہوتا، تو وہ
اسم باری میں سے ہوتا مگر ایسا نہیں ہے
کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اللہ تعالیٰ کو
اس نام سے موسوم نہیں کرتا۔

البتہ پانچویں صدی ہجری میں اسپسین کے مشہور عالم ابن خزم تے دوسری حدت آفرینوں کے ساتھ یہ حدت بھی نرمائی کہ ”دہر“ کو باری تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں محسوب کیا۔ مگر ابن خزم ابن خزم کے انداز پر سوچنے والے حکمائے متاخرین اور مصوفین کی یہ حدت آفرینی طبقہ علماء میں مقبول نہ ہوئی اور انھوں نے بالاتفاق اس کی تالیف کر کے اس موقف سے برأت کا اظہار کیا، چنانچہ حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے:-

”قد غلط ابن خزم ومن مخاصمہ“ ابن حزم اور ان کے انداز پر سوچنے والوں نے غلطی کی ہے جو انھوں نے ”دہر“ کو اسماء باری میں سے سمجھ لیا۔

رہے متکلمین تو انھوں نے تو زمانہ کے وجود ہی سے انکار کر دیا چنانچہ ”شرح المواقف“ میں ہے:-

”انهم اعنى المتكلمين..... انكروا“ انھوں نے یعنی متکلمین نے زمانہ کے وجود خارجی کا بھی انکار کیا ہے۔

اور یہ ان کی تنگ نظری نہیں تھی بلکہ دور اندیشی کا نتیجہ تھا کیونکہ زمانہ کا تصور ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ اس کے خارجی وجود کو تسلیم کرتے ہی اسے قدیم ماننا پڑتا ہے۔ چنانچہ امام رازی نے ”المباحث المشرقیہ“ میں ارسطو کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے:-

”قال المعلم الاول: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعربه“ (المباحث المشرقیہ المجلد الاول صفحہ ۶۵۹)

(معلم اول (ارسطو) نے کہا ہے کہ جو شخص زمانہ کے حدوث کا قائل ہے وہ غیر شعری طور پر اس کے قدیم ہونے کا بھی معتقد ہو جاتا ہے)

اور یہ چیز اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید ربوبیت) کے انکار کے مترادف تھی لہذا ان کے لئے زمانہ کے انکار کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا۔

غرض حدیث "لا تسبوا الدھر" کے الفاظ جو بھی رہے ہوں اس کے معنی میں کوئی
 اختلاف نہ سمجھا، علماء تو درکنار نو آموز طلباء بھی جانتے تھے کہ اس کے معنی ہیں :-
 "دھر (زمانہ) کو برا مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقلب دھر اور حوادث روزگار کا فاعل
 ہے"

اور آج بھی جو حضرات اس حدیث کو پڑھتے ہیں یا پڑھاتے ہیں، یہی معنی سمجھتے
 اور سمجھاتے ہیں۔

مگر علامہ اقبال نے غیر شعوری تجدد پسندی کے نتیجے میں اس حدیث کو انتہائی
 خطرناک الحاد کی بنیاد بنالیا، چنانچہ وہ کہیں اسے "چار و قہار" بتاتے ہیں اور اس کی
 زبان سے کہلاتے ہیں :-

چنگیزی و تیموری مشتے زغبار من ہنگامہ افرونگی یک جستہ شرار من
 انسان و حیات اُدا از نقش و نگار من خون جگر مرداں سامان بہار من
 من آتش سوزانم من روضہ فوہام

کہیں اسے "نقش گر حادثات" بتاتے ہیں :-

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات سلسلہ روز و شب ایل حیات و حیات
 اور کہیں اسے "اللہ لا الہ الا هو الٰہی القیوم" کی طرح "لا تاخذ کاسئۃ ولا نوم"
 کی صفت تنزیہی سے متصف فرماتے ہیں :-

"A deeper insight into our conscious experience shows that
 beneath the appearance of spatial duration, there is true
 duration... untouched by weariness and unseizable by
 slumber or sleep."

مگر علامہ اس فکری بیراہ روی میں بڑی حد تک معذور تھے۔ اسلام کے لئے مرثیہ کی ان کی تشریح، مگر ان کی ذہنی و فکری تشکیل میں جن عوامل نے موثر طریقہ پر حصہ لیا تھا، وہ تقریباً سب کے سب غیر اسلامی تھے، اسلامی عوامل میں یا ان کی تشریح تھی یا "ہندوستان میں علوم اسلام کی جوئے شیر کے فریاد"، کی فقیدت۔ مگر

وہ ہم سے بھی زیادہ کشتہ تیغ ستم نکلے

"صدہ" اور "شمس بازغہ"، نامعقول سہی اور اس لئے ان کے لئے ناقابل فہم یا ناقابل اعتناء۔ لیکن "بخاری شریف"، کی حدیث "لا تسبوا لدھر" کے متعلق تو وہ ان کی صحیح طور پر رہنمائی کر سکتے تھے اور ہمیں یقین کامل ہے کہ اگر وہ علامہ کو لڑکھاتے۔

کیس رہ کہ قومی روی تبرکستان است

تو یقیناً وہ اس اصداد علی الباطل سے دست بردار ہو جاتے۔

اس کے ساتھ علماء روزگار کی بھی کچھ ذمہ داری تھی۔ آخر تو یہ "تالیہ زمان" "وحدت الوجود"، اور "متحدہ قومیت" کے انکار سے کمتر خفیف نہیں تھا۔ اگر تصوف بالخصوص وحدت الوجود کے انکار کی بنا پر آسمان گر سکتا تھا، اگر "ملت از وطن است" کے انکار سے ملت میں زلزلہ آ سکتا تھا تو کیا۔

"A critical interpretation of the sequence of time, as revealed in ourselves, has led us to a notion of the ultimate reality as pure duration."

کی تبلیغ و اشاعت سے پورے دین مشین کی بنیاد کھو کھلی نہیں ہو سکتی ہے۔

(برہانِ دہلی - دسمبر ۱۹۷۲ء)

سلسلہ بحث کا آغاز علامہ اقبال کے مکتوب گرامی مورخہ ۷ مارچ ۱۹۲۸ء سے ہوا تھا۔ جس میں علامہ نے سید سلیمان ندوی مرحوم و مغفور سے دریافت کیا تھا:-

”شمس بازغہ یا صدر امیں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لا تسبوا لدھن الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملیگی؟“ (۱)

مگر سید صاحب بڑی خوبصورتی سے اس استفسار کے جواب کو گول کر گئے اور اس طرح اُس بے پناہ خفیت کو جو ان کے ساتھ علامہ کو آخر دم تک قائم رہی ۱۲ منزلوں ہونے سے بچایا۔ قدیم ترین حوالہ | بہر حال ”تالہ زمان“ کا قدیم ترین حوالہ جس کے متعلق علامہ نے پوچھا تھا۔ ”کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب (تالہ زمان) اختیار کیا ہے؟“ اسلامی فکر کی تاریخ میں چونکھی صدی ہجری کے اندر ملتا ہے اور اس کا قائل تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتا ہے۔ اس بات کی طرف سابق میں اجمالی طور پر اشارہ کیا جا چکا ہے۔

(۱) بالنامہ صفحہ ۱۵۶

(۲) علامہ اقبال نے خود سید سلیمان ندوی کو لکھا تھا:-

”علوم اسلامیہ جوئے شیر کا فراغ ہندوستان میں سبائے سلیمان ندوی کے اندر کونہ و درمیان کونہ چھٹا ہوا ہے۔“

منظور ذیل میں اسی اجمال کی موجودہ تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔

”تاریخ زمان“ Apoteosis of Time کا قدیم ترین حوالہ ابن النیرم
المتوفی ۳۷۸ھ کی ”کتاب الفہرست“ میں ملتا ہے اور اس حوالہ کی رو سے اس عقیدہ کا
تأمل محمد بن الحسین زیدان ہے جو فرقہ باطنیہ کے بانی خیر اللہ بن المیمون القدری کا پڑپڑ
تھا۔ عبد اللہ بن میمون القدری کا ظہور ۲۷۶ھ میں ہوا تھا جبکہ ابوالفضل یحییٰ نے لکھا ہے
”اس تحریک کا آغاز.... کو فہم عبد اللہ بن میمون القدری کے ظاہر ہونے پر

ہوا.... اُس کا ظہور ۲۷۶ھ میں ہوا تھا“ (۱)

اس لئے محمد بن الحسین زیدان کا زمانہ اس سے پہلے ہی ہو گا کیونکہ مقدم الذکر مؤرخ الذکر
کا دست راست تھا اور اُس کے مرنے پر تحریک کی سربراہی اُسے ہی تفویض ہوئی تھی چنانچہ
امام اسفرائینی نے ”التبصیر فی الدین“ کے اندر فرقہ باطنیہ کے آغاز کار کے بارے میں لکھا ہے۔

”ان (نام نہاد مگر خارج از اسلام) فرقوں میں ستر گھواں فرقہ باطنیہ

کا تھا.... ان لوگوں کا فتنہ (ضیاسی خلیفہ) مامون الرشید کے زمانہ میں شروع
ہوا اور اس کے بعد بھی قائم رہا۔ ان لوگوں کا فتنہ ایک گروہ کی سازش و تدبیر

سے شروع ہوا جس میں عبد اللہ بن میمون القدری جو حضرت امام جعفر صادقؑ کا آزاد
کردہ غلام تھا، محمد بن الحسین الحروف بزیان الہ ایک اور جماعت شریک تھی جو چہار بجے

کہلاتے تھے اور جو زیدان اور مہمیں بن علیہان کے ساتھ تھے۔ اس میں سے پہلا

شخص جو تحریک کا داعی تھا وہ محمد بن الحسین الملقب بزیان تھا“ (۲)

(۱) کشف اسرار الباطنیۃ و اخبار القرامطہ لابی الفضائل الحمادی الیمانی صفحہ ۱۹۶-۱۹۷

”اصل ہذہ الدعوة... ظہور عبد اللہ بن میمون القدری فی الکوفۃ.... وکان ظہورہ فی سبعت و سبعین

و اثنین فی تاریخ الهجرة النبویۃ“

(۲) ”الفرقۃ السالبا عشر منہم الباطنیۃ.... و فتنة صیلا زہرات ایام المامون و من قائمہ
تفصیل حاشیہ اگلے صفحہ پر

اسی طرح ابن النذیم فرقہ باطنیہ (جسے وہ مذہب اسماعیلیہ کہتا ہے) کے شروع ہونے کے بارے میں لکھتا ہے :-

”بنو قداح (عبداللہ بن میمون القداح کی اولاد و اخقاد) سے پہلے

بھی کچھ لوگ مجوسی مذہب اور ایرانی (ساسانی، سلطنت کا تعصب

رکھتے تھے اور اسلام و عرب حکومت کی بیخ کنی کر کے) ان کے دوبارہ بحال کرنے کی

کوشش کیا کرتے تھے جن لوگوں نے عبداللہ بن میمون القداح کی اس معاملہ میں

معاونت کی ان میں سے ایک شخص محمد بن الحسن الملقب بزیدان کے نام سے مشہور

تھا۔ وہ نواحی کرخ کا رہنے والا اور احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف کے کاتبوں میں سے

تھا۔ اس نے اس تحریک کی ابتدا کی اور اس کو کامیاب بنانے کے لیے عبداللہ

بن میمون القداح کی مدد کی اور مال و دولت سے اس کی انداد کی..... پھر سلطان

پیش گاہ میں انتقال کر گیا اور اب یہ کاروبار (تحریک باطنیت) عبداللہ بن

میمون القداح کی تولیت میں آیا“ (۱)

بقیہ ماضیہ گذشتہ صفحہ۔ بعدہ و اما طہرت خستہم عن تدبیر جاعثہ و ہم عبداللہ بن میمون القداح و کان

مبوی جعفر بن محمد الصادق و محمد بن الحسن المعروف بزیدان و جماعة کاذبہ یخون (الپہارچہ) الذین کانوا مع

الملقب بزیدان و مع میمون بن دلیسان..... و اول من قام بجہا محمد بن الحسن الملقب بزیدان و

و التبصیر فی الدین لا سفرانی صفحہ ۱۲۳

(۱) و قد کان قبل بنی القداح قریب ممن یعصب لمجوس و دوتھا و کتبہم و دھا..... و کان ممن و اطاع عبداللہ

علی امرہ رجل یعرف بمحمد بن الحسن و یلقب بزیدان من ناصیۃ الکرخ من کتاب احمد بن محمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف

..... فوطا و هذا اللغوة و ظاہر علیہا ان القداح و اسعفه بالمال..... ثم مات علی باب السلطان

و التی الامر لابن القداح“ کتاب الفہرست لابن النذیم صفحہ ۶۶

رہتی ہے پہلے ہوئی تھی (۱) لیکن حتیٰ طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ”قدماۃ خمسہ“ کے عقیدے میں ان دونوں کا باہمی تعلق کیا تھا؟ آیا محمد بن الحسن زیدان نے یہ عقیدہ محمد بن زکریا الرازی سے اخذ کیا تھا یا رازی نے زیدان سے یا پھر دونوں نے کسی اور قدیم مشترک ماخذ سے۔

رازی اور حسنینیت (۲) جو بھی صیحت حال رہی ہو حسب تصریح امام فخر الدین رازی (۳) بحوالہ ”شرح المیاقف“ (۴) ایک بکر ذکر رازی نے ”قدماۃ خمسہ کے اثبات“ کے موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام انہوں نے ”القول فی القدامۃ الخمسہ“ بتایا ہے۔ مگر رازی کی کتابوں کی فہرست میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں ہے۔ محمد بن زکریا الرازی کی نقائیف کی متعدد فہرستیں ہیں۔ ان میں سے قدیم ترین وہ ہے جو ابن التیم نے ”کتاب الفہرست“ میں دی ہے اور جس کے مستند ہونے کے متعلق وہ کہتا ہے:-

”متقول من فہرستہ“ (۵)

اور جس کے جامع ہونے کے متعلق وہ آخر میں لکھتا ہے:-

”ثم ما وجد من فہرست الرازی“ (۶)

غالباً اسی فہرست کے بعد میں ابن القفطی نے ”اخبار العلماء باخبار الحکماء“ میں اور ابن ابی ائیمہ نے ”عیون الا بیان فی طبقات الاطباء“ میں نقل کر دیا ہے۔ مینوں فہرستیں بڑی

(۱) محمد بن الحسن زیدان غالباً ۲۷۹ھ سے پہلے مرچا تھا کیونکہ عبد اللہ بن میمون القداح کا ظہور اسی سن میں ہوا تھا اور حسب تصریح ابن التیم زیدان کے مرنے پر عبد اللہ بن میمون القداح کو تحریک کی سربراہی تفویض ہوئی تھی۔ دوسری جانب تحقیقات جدیدہ کی روش سے ابن زکریا الرازی کا سال وفات ۳۱۳ھ ہے۔

(۲) فہرست ابن التیم صفحہ ۴۱۶

(۳) الفہرست صفحہ ۴۲۰

نبیل ہیں، مگر کسی میں امام فخر الدین رازی کی بنائی ہوئی "القلی فی القدر" النحر " نہیں ہے۔ ویسے
 رازی (محمد بن زکریا) نے ان "قدمات خمس" میں سے ہر ایک پر مستقل کتابیں لکھی ہیں :-
 اثبات باری تعالیٰ : کتاب فی انّ للعالم خالقاً حکیماً
 اثبات نفس : کتاب فی النفس الصغیر،
 کتاب فی النفس الکبیر۔

اثبات مکان و زمان : کتاب فی المدة وھی الزمان و فی الخلا و الملاء و هما المكان،
 کتاب علّة جذب حجر المضا طیس للمحدید و فیہ کلام کثیر فی الخلا :-
 اثبات ہیولی : کتاب کبیر فی الھیولی،
 کتاب فی الھیولی المطلق،

کتاب فی الرد علی المسمعی المتکلم فی ردہ علی اصحاب الھیولی،
 کتاب فی اتمام مانا قنن بہ القائلین بالھیولی (۱)

مگر ان تصانیف کے خنواؤں سے کسی طرح ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ (سوائے باری تعالیٰ کے) ان
 کے "تالہ"، یا قدیم ہونے کا قائل تھا۔ یہ بات حکیم ناصر خسرو نے اپنی کتاب "زاد المسافرین" میں
 صاف کر دی ہے۔ وہ لکھتا ہے :-

"و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کردہ است یکے ہیولی و دیگر زمان و سر دیگر مکان

و چہار نفس و پنج باری" (۲)

کچھ اسی قسم کی بات ابوریحان البیرونی نے رازی کے بارے میں "کتاب الہند" کے اند لکھی
 ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۱) ضیون الانباء فی طبقات الاطباء الجزء الاول صفحہ ۳۱۵ و ما بعد۔

(۲) زاد المسافرین صفحہ ۴۳

(۳) کتاب الہند صفحہ ۸۳

رازى کے تالہ زمان کے مآخذ مؤرخین عموماً ابو بکر محمد بن زکریا الرازى کے خیالات کی تصویب نہیں کرتے، چنانچہ قاضی صاعدانہ کی نے لکھا ہے:-

”ان الرازى لم يغل في العلم الا لثبتي ولا قسم خرمه الا قصي وانطرب
لذلك رايه وتقلد آراؤه سخيّة وانتحل مذاهب خبيثه وذم اقواما
لم يفهم منهم ولا اهتمدى بسيلهم“ (۱)

رازى نے نہ تو علم الانبیات کا اچھی طرح مطالعہ کیا اور نہ اس کی غرض و غایت ہی کو سمجھا اسی وجہ سے اس باب میں اس کی رائیوں میں انمطراب ہے۔ اس نے سخیف رایوں کی تقلید کی اور خبیث مذاہب کی پیروی کی نیز ایسی اقوام کی مذمت کی جن کی افکار وہ نہ سمجھ سکا اور نہ اس کی طرف اسے توفیق ہوئی۔

بالفاظ دیگر یہ اسلام بیزار فکری تحریکیوں یا غیر اسلامی فکری نظاموں سے متاثر تھا اور اپنے فکری بدعت و منفردات کے لیے انہیں کوہِ آقا بنائے ہوئے تھا یہ مآخذ نہیں بنائے جاتے ہیں۔
(الف) ابوریحان البیرونی نے لکھا ہے کہ رازی نے یہ مذہب، (اثبات قدم خمسہ بالخصوس
”تالہ زمان“) اوائل حکماء یونان سے اخذ کیا تھا، چنانچہ وہ ”کتاب الہندہ“ میں لکھتا ہے:-
”باب سی و دوم مدت و زمان مطلق نیز عالم کی تخلیق اور فنا کے بارے میں:-

محمد بن زکریا الرازى نے اوائل حکمائے یونان سے پانچ اشیاء کے قدیم ہونے کی حکایت کی ہے وہ باری سبحانہ، نفس بکلی ہیوی، مکان مطلق اور زمان مطلق ہیں اور اس نے اسی مآخذ پر اپنے مخصوص مذہب کی بنیاد رکھی ہے“ (۲)

(۱) طبقات الامم صفحہ ۵۳

(۲) ”لب فی ذکر المذہب والزمان بالاطلاق وخلق العالم وفتائہ: قد حکم محمد بن زکریا الرازى عن اوائل اليونانيين قدمه خمسہ اشياء منها الباری سبحانہ ثم النفس الکلیہ ثم الہیوی ثم المكان ثم الزمان المطلقان وہی ہر علی ذلك مذہبہ الذی تأمل غتہ“ کتاب الہندہ ص ۱۹۳

اُس کے بعد اُس نے زمان اور مدت میں تدقیق کی ہے کہ ان میں سے ایک پر ضرورت ہو سکتا ہے (۱) مگر دوسرے پر نہیں۔ لیکن اس کی تفصیل ہمیں موضوع زیر بحث سے دور لے جائیگی۔ مگر یونانی فلسفہ کی موجودہ دو تاریخ کے اندر ”قبل سقراطی دور“ (Pre-Socratic period) میں کسی مفکر کے بارے میں یہ نہیں ملتا (الاقدم یونانیوں کی دیو مالاکے) کہ وہ ”نالزمان“ کا قائل تھا۔ خدا جانے حکما ر اسلام کو یہ حکایت کہاں سے ملی۔ متاخرین میں ماحمود حیہ پوری کہی ”نالزمان“ (زمانہ کے قدیم اور واجب الوجود ہونے کے عقیدے) کو اوائل حکما ر یونان (قبل نفع الحکمتہ) ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں (۲)۔

رب، ناصر خسرو نے لکھا ہے کہ اس باب میں رازی کا استاد ابو العباس ایبڑ شہری تھا اور رازی نے اسی کا اتباع کیا ہے۔

(۱) ذفرق بین الزمان و بین المدة یوتوخ الحدیثی احمد ہمدون آخر، کتاب المحدث صفحہ ۱۴۳

یہ تدقیق بڑھنے کے بعد برگسان (اور اس کی تبعیت میں علامہ اقبال) کی تدقیق کی طرف خیال جاتا ہے جو انہوں نے پیمائشی زمان

(Serial time) اور ”زمان خالص“ (Pure time) میں کہے

(۲) چنانچہ علامہ حمید نے ”شمس البازخ“ (صفحہ ۱۶) میں زمانہ کے باب میں مروج مذاہب کو اذائل حکماء یونان (قبل سقراطی دور) کے مفکرین کی ایج بتایا ہے اور لکھا ہے:

”کانت لهم فی ان زمان قبل نفع الحکمة فلو ان تبفراط و افراط
فالمفراطون فیہ فہم من نفاہ راسا.... و اما المقسطون فہم من جملہ
واجباً لا متناہ العلم علیہ لذا قد “شمس بازخ صفحہ ۱۶
اور ”نفع حکمتہ“ حکمت و فلسفہ کی پیمائشی، اسلوب کے راد میں ہوئی تھی۔

”قول دوم اندر زمان :- از حکماء آن گروہ کہ گفتند ہیولی و مکان قدیمان اند و مرزماں را جوہر بنہادند..... و حکیم ایرانشہری گفتہ است کہ زمان وید ہر زودت نامہائے است کہ معنی آن از یک جواہر است۔ و زمان دلیل غم خدائے است چنان کہ مکان دلیل قدرت خدای است و حرکت دلیل فعل خدای است و جسم دلیل قوت خدای است و ہر یک از یہ چہار بے تہا بیت و قدیم است..... و قولے کہ محمد زکریا گفت کہ بر اثر ایرانشہری رفتہ است ہمیں است کہ گوید زمان جوہر گر زندہ است“ (۲)

اس کے بعد اُس نے ابو بکر زکریا رازی کے قول کی سہافت کی مزید توضیح
”بیان غیبی کہ ابن سینا محمد زکریا دارد (۳)

کے عنوان سے کی ہے۔

اس کتاب میں حکیم نامہ خسرو رازی کی توہمت کرتا ہے۔ مگر اس کے استاد حکیم ابوالعباس ایرانشہری کی بڑی مدح سرائی کرتا ہے۔ اگرچہ دونوں کو ”اصحاب الھیولی“ (Natu & Nats) میں شمار کرتا ہے اور کہتا ہے :-

”اصحاب ہیولی بہوں ایرانشہری و محمد زکریا رازی و غیر انہیں گفتند کہ ہیولی جوہر ہے
قدیم است“ (۴)

(۱) ”حکیم ایرانشہری کے حالات نہیں ملتے۔ البیرونی نے صرف اتنا لکھا ہے کہ اس نے ۲۵۹ھ میں ایک سورج گہن کا مشاہدہ کیا تھا جس میں سورج کا اندرونی حصہ تو گہنا گیا تھا۔ مگر کناروں کا حلقہ روشن رہا تھا۔ چنانچہ وہ ”قانون سعودی“ میں لکھتا ہے:

”کسوف الشمس غداہ یوم الثلاثاء التاسع والعشرين من شہر رمضان سنہ تسع و خمین و مائین
الہجرۃ..... و شاہدہ ابوالعباس ایرانشہری و ہومن مدققی المصلین و ذکران جرم القمر تو سطح جرم الشمس
ناستندہ النور حوالہ من القطعۃ الماقیۃ من الشمس غیر منکسف“ (الجزء الثانی ص ۶۳۲)
(۳) زاد المسافرین از حکیم نامہ خبر و صفو ۱۱ (۳۱) ایضاً صفو ۶ (۳۲) ایضاً صفو ۷۳

مکرہ ایرانشہری کی فکری کاوش کی تعریف کرتے ہیں:-
 "حکیم ایرانشہری کے معنیہائے فلسفی را بالفاظہی عبارت کردہ است اور کتاب
 جلیل و کتاب اثیر و جنزائے - مردم را بر دین حق و شافقت، توحید یوحنا کردہ است (۱۳۴)
 اور رازی کی بڑی شدت سے برائی کرتا ہے کہ اس نے الفاظ و مفہیم کو بیخ کر دیا ہے:-
 "پس ازہ چون محمد زکریا کہ مر قویہا کے ایرانشہری را بالفاظہ زشت لہذا نہ باز گفتہ
 است و معنیہا کے استاد و مقدم خوش را اندرین معانی بجا رہا ہے خوش و مستکر
 گراخہ است (۱۳۵)
 آگے چل کر لکھتا ہے:-

"دزشت کردن محمد زکریا را ای قول نیکو را نہ چنان است کہ گفتہ است
 قدیم بیخ است کہ ہمیشہ یونہی و ہمیشہ باشند:-
 یکے خدائی و دیگر نفسی سر نہ گیر ہیولی چہارم طمان پنجم زمان - دزشت گئے
 ازاں باشد کہ مخالف را با مخلوق اندیک جنس شمارد - تعالیٰ اللہ عما یقول بالظالمین
 علواً کبیراً (۱۳۶)

(ج) آخری تصریح امام فخر الدین رازی کی ہے جو محمد بن زکریا الرازی کے مذہب کو قدیم
 "حرانیت" کی تجدید و احیاء بتاتے ہیں - خیال نہ غالباً صائبہ طمان کا نام ہے چنانچہ ابن الکیم
 فرقہ مغسلہ کے بارے میں لکھتا ہے:-

"ھو لہ القیم کثیر و من بواجی البطائح و حم صابہ البطائح (۱۳۷)
 (یہ لوگ بواجی بطائح میں بکثرت آباد ہیں اور یہی صابہ البطائح ہیں)

رس البنا مغرہ
 (۱۳۷) کتاب الفہرست مغرہ

را زاد لسا فری مغرہ
 رس ایضاً مغرہ

اور آگے چل کر ان "صابۃ البطائح" کی مزید تحقیق کرتا ہے :-

حکایۃ اخری فی امر صابۃ البطائح :- ہولاء لقوم علی مذہب النبط القدیم
یعقوب النجیم ولہم امثلة واصنام وھم عامة الصابۃ المعرفین
بالحرنا نین، (۱)

(حکایت دیگر در باب صابۃ البطائح : یہ لوگ قدیم نبطیوں کے مذہب کے
پیرو ہیں۔ کواکب کی تعظیم کرتے ہیں۔ ان کے یہاں تمثال و اصنام ہوتے ہیں۔
یہی لوگ عام صابئی ہیں جو حرنا نینوں کے نام سے معروف ہیں)

اس قیاس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ فرقہ باطنیہ کا پہلا علمبردار محمد بن الحسن زید
قدماخرہ کے اثبات کا دین رکھتا تھا جو امام رازی کے قول کے مطابق ضمن "حرنا نیت"
ہے اور امام عبدالقادر بغدادی نے "کتاب الفرق بین الفرق" میں باطنیت کے اہم ماخذوں
میں سے ایک اہم ماخذ "حرانی صابیت" کو بتایا ہے اور اس کے ثبوت میں دلائل لے کر ہیں۔
ان میں سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ حمدان قرطبی جو اگرچہ محمد بن الحسن زیدان اور عبداللہ بن مہمون
الفلاح سے متاثر تھا، لیکن اس تحریک کا اہم ترین مقتدون ہے جس کی اسلام بیزاری و مسلم آزادی
کی روئنگٹے کھڑے کر دینے والی داستانوں سے تاریخ کے صفحات معمور ہیں، یہ حمدان قرطبی حران
ہی کا باشندہ تھا۔ چنانچہ امام عبدالقادر بغدادی نے لکھا ہے :-

ومنہم من نسب الباطنیۃ الی الصابئین الذین ہم بختران و استد علی
ذلک بان حمدان قرطبی داخیۃ الباطنیۃ بعد مہمون بن دیمان کان
من الصابئۃ الحرانیۃ، (۲)

(۱) کتاب الفہرست صفحہ ۴۷۷

(۲) الفرق بین الفرق للامام عبدالقادر بغدادی صفحہ ۲۷۷

اور بعض لوگ باطنی مذہب کو صاحبین کی طرف منسوب کرتے ہیں جو حرات میں
رہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حمدان قرطبی جو یحییٰ بن دلیان کے بعد اس تحریک
کا داعی اعظم تھا مایہ حرات ہی میں سے تھا۔

تالزمان کے غیر اسلامی مآخذ یہ ہیں "اثبات تدلیز" بالخصوص "تالزمان" کے مآخذ
ثلاثہ اور تینوں قطعاً غیر اسلامی ہیں۔ خود عہد اسلام میں ان کے قدیم ترین تألیفین کے متعلق صحیحہ
اہل الرائے کو الحاد و فکری بی راہ روی کا شکوہ ہے۔ نذیران کو تو ابن الندیم نے کھلا ہوا دشمن بتایا
ہے، جس کی زندگی کا مقصد وحید ہی اسلام کی بے یخ کنی اور استیصال تھا، چنانچہ وہ اس کے
بارے میں لکھتا ہے:-

"شخص بڑا فلسفی اور علم نجوم کا حاذق تھا نیز کثرت ثوبی بھی تھا جسے اسلامی دولت سے
انتہائی بغض و عناد تھا" (۱)

رہا رازی تو اس کے سوا عقائد کے بارے میں قاضی صاعد کی رائے اوپر مذکور ہو چکی ہے۔
لہذا اسلام کی بنیادی تعلیم یا بعد کی اسلامی فکری اس کی تلاش بے سود ہے۔ البتہ
نہد ماقبل اسلام کی دشمنی افکار میں اس کا مآخذ بآسانی دریافت ہو سکتا ہے۔ یہ مآخذ خصوصیت
سے آریائی اقوام کی تفکیر میں ملتا ہے۔ اگرچہ کسی طرح ان سے متاثر ہو کر غرب جاہلیہ میں
بھی اس عقیدے (تالزمان) نے اپنے معتقدین پیدا کر لئے تھے۔

نہد قدیم میں آریائی قوم کے تین اہم گہوارے تھے: ایران، یونان اور ہندوستان اور
"تالزمان" کا تصور تینوں کے یہاں ملتا ہے اور ان میں بھی خصوصیت سے مجوسی ایران میں۔
چنانچہ مارٹن ہیوگ مصیبتوں کے حوالے سے ارسطو کے شاگرد دیوڈیموس سے نقل کرتا ہے:

(۱) وكان هذا الرجل متطوعاً مآذراً قاطعاً لعلم النجوم شعوبياً شديداً ليعظم من دولة الاسلام
كتاب الفهرست لابن النديم ص ۲۶

”سب سے پہلا یونانی مصنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے دستیاب ہے۔

وہ اپنی کتاب مبادی اولیہ (صفحہ ۳۸۴) میں لکھتا ہے۔

کہ مجوسی اور تمام دوسری آریائی قومیں، جیسا کہ ایڈویکس لکھتا ہے، بعض مکان

کو اور بعض زمان کو غلت کلیہ (غلط ادبی) سمجھتی تھیں جس سے اچھے اور

نیک دیوتا نیز شریر ارواح پیدا ہوئیں“ (۱)۔

زمانہ پرستی ایران میں ایوں توقسام ازل نے امانم خیالی کے اختراع و تراش کی صلاحیت

سبھی آریائی اقوام کی طباعی میں ودایت فرمائی تھی، مگر ”تالہ زمان“ کا عقیدہ خصوصیت

سے ایران میں پروان چڑھا۔ چنانچہ مارٹن ہاگ نے آریائی اقوام میں سے مجوسیوں کو

اس باب میں خصوصیت سے تصریح کی ہے۔ اس سے زیادہ واضح صریح کر سٹن سین نے

نے ”انیران بعہد ساسانیان“ میں کی ہے۔ وہ لکھتا ہے :-

”ایک نہایت قدیم ایرانی عقیدے کے مطابق جس کے کچھ دھندے سے

آثار گاتھاؤں میں باقی رہ گئے ہیں، خدائے خیر اور خدائے شر توام کہانی تھے

تھے جو زمان نامحدود (زردان یا زردان) کے بیٹے تھے“ (۲)

دوسری جگہ وہ اس کی تفصیل میں لکھتا ہے :-

”اوستا کے باب گاتھا (یا سنا ۳-۴) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق

(۱) “The first Greek writer who alludes to it is Daxascius. In his book, On Primitive Principle (12th p. 394 ed Kopp) he says. “The Magi and the whole Aryan nations consider, as Eudemos writes, some Space, and others Time as the universal cause out of which the good God as well as the evil spirits were separated.” (Martin Haug: Essays on the Sacred Language, Mythology and Religion of the Parsis, P. 12).

(۲) ایران بعہد ساسانیان از کر سٹن سین صفحہ ۳۶

کھلے کہ وہ دو ابتدائی رو میں ہیں جن کا نام تو آمان اٹل ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم ترائل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے، تسلیم کیا ہے۔ اسطو کے ایک شاگرد یوزیرس کی ایک روایت کے مطابق چھمانشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (کھواش زبان ادستانی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زردن زبان ادستانی و زردوان یا زردوان زبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ تاہم دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زردانی عقیدہ کو مہتراپرستیوں نے بھی اختیار کر لیا۔ (۱) زردانیت (زمانہ پرستی) کو یہ قبول عام نصیب ہوا کہ ایک مستقل مذہب کی حیثیت کے علاوہ اسے نہ صرف مہتراپرستیوں نے بلکہ دوسرے یعنی مذاہب بالخصوص شیطان پرستوں (انگریزینو یا ہرمن کے ماننے والوں) نے بھی اختیار کر لیا۔ (۲) مگر چوتھی صدی قبل مسیح کے آخر میں ہخامنشی سلطنت (شاہنامہ کے کیانی خاندان کی حکومت) سکندر کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئی اور پورے ملک میں طوائف الملوک کا دور دراز شروع ہوا جو تیسری صدی مسیحی تک جاری رہا۔ تیسری صدی مسیحی میں ساسانی خاندان نے ایران میں ایک مستحکم سلطنت قائم کی۔ انہوں نے قومی اتحاد بیک چہتی اور ملکی استحکام کے پیش نظر "دائیت" (معارف عجوبیت) کو سرکاری اور قومی مذہب بنایا۔ لہذا نظر تادیگر مذاہب مہندہ ہو گئے۔ (برہان دہلی جنوری ۱۹۷۳ء)

(۱) ایران بعد ساسانیان از کرسن میں صفحہ ۱۹۵-۱۹۶

(۲) ایران بعد ساسانیان صفحہ ۱۹۵-۱۹۶

”زرروانیت“ سے ساسانی مدبروں کی یہ بے اعتنائی مذہبی تنگ نظری کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ چونکہ زرروانی عقائد آخر میں جبر کا عقیدہ پیدا کر دیتے ہیں جو ایک زندہ قوم کی روح کے لیے ہم قاتل ہیں۔ اس لیے ساسانی مدبرین نے سوسائٹی کی اصلاح اور اس جذبہ عمل کشی کی روح پھونکنے کے لیے ان زرروانی معتقدات کو یک قلم دبانے کی کوشش کی۔ پھر بھی ”زرروانیت“ اجتماعی ذہن سے کلیتاً محو نہ ہو سکی اور جب ساسانی سلطنت کے آخری زمانہ میں اجتماعی فکر فارق المرکز تحریکات کا تختہ مشق بننے لگی تو زرروانیت نے بھی سر اٹھایا، چنانچہ ہوارٹ لکھتا ہے :-

”ساسانیوں کے زمانہ میں بدلتی فرقوں کے اندر ایک توحید پسند رجحان نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ زمان نامحدود یا زرروان اکدن کی اصطلاح جو ادستاکے آخری حصہ میں ملتی ہے، خدا سے واحد کے واسطے بھی اساس کے طور پر استعمال کی جاتی تھی جو کہ خیر و شر دونوں ہی مبدؤں سے بلند تر ہے۔ یہ عقیدہ چوتھی صدی مسیحی میں تھیوڈور مصیمی کے اور پانچویں صدی میں آرمینی مصنفین ازینک اور ایس کے غلم میں بھی تھا“ (۱)

(۱)

“In the time of the Sassanides a monotheistic tendency becomes clearly apparent in dissident sects. The expression, infinite time. Zarvan akarana, which is found in the later part of

لقبہ اگلے صفحہ پر

ان میں سے تھوڈورس مصی کی شہادت کو مارٹن ہوگ ذرا تفصیل سے بیان کرتا ہے:

”ان اقتباسات کی رو سے جنہیں خوطیوس نے محفوظ رکھا ہے (ملاحظہ ہو بلیوتھیکا ۸۱)

تھوڈورس مصی نے بھی اسی موضوع پر یہ تبصرہ قلمبند کیا ہے: ”خوطیوس نے لکھا ہے کہ اپنی کتاب کے

پہلے مقالے میں (جو اس نے جو سیول کے عقائد پر لکھی ہے) وہ ایرانیوں کے اس نفرت انگیز عقیدے

کی وضاحت کرتا ہے جسے زرتشت نے رائج کیا تھا اور جو زروم (زروان) کے متعلق ہے جسے وہ

سارے جہان کا پادشاہ بناتا ہے اور تقدیر کے نام سے موسوم کرتا ہے“ (۱)

دوسری جگہ از نیک کی شہادت کو نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”از نیک اپنی کتاب البطل الحاد (طبد ثانی) میں جو اہل ایران کے عقائد باطلہ کی تردید پر

مشتمل ہے لکھتا ہے کہ (زروانیوں کے نزدیک) ہر چیز آسمان، زمین نیز دیگر اقسام کی مخلوق

کے وجہ سے بیشتر زروان موجود سمجھا، جس کے نام کا مطلب تقدیر یا نسلت و برکت ہے“ (۲)

بقیہ صفحہ ۵۹

the Avesta, was used as the basis for the idea of a single God superior to the two principles. This doctrine was known to Theodoros of Mopsuestia in the IV century of our era and to the Armenian writers, Eznik and Elisaeus in the V century”.

(Hart, Ancient Persian and Iranian Civilization, P. 171).

(۱) On the same matter Theodoros of Mopsestia writes as follows, according to the fragment preserved by the Polihstor Photios (Biblioth 81): In the first book of his work (On the doctrines of the Magi), says Photios, he propounds the nefarious doctrine of the Persians, which Zarastres introduced, viz, that about Zarouam, whom he makes the ruler of the whole universe and calls

بقیہ صفحہ

عرض ساسانی ایران میں سرکاری ہمت شکنی اور موبدوں راندہی طبقہ کی مخالفت کے باوجود
روایت ”باقی رہی چنانچہ کرشن سین لکھتا ہے:-

”اس بات کا ثبوت کہ ساسانیوں کی مزدائیت زروان پرستی کی شکل میں مروج تھی، نہ صرف
اشخاص کے ناموں کی کثیر تعداد سے ملتا ہے جو ساسانیوں کے زمانہ میں لفظ زروان کے ساتھ مرکب
پائے جاتے ہیں بلکہ ان بے شمار مقامات سے بھی جو یونانی، ارمنی اور سریانی مصنفین کی کتابوں میں
ملتے ہیں“ (۱)

چنانچہ سریانی زبان میں کتب وقائع شہدائے ایران کے سلسلے میں ایک ”تاریخ ساہا“
ہے جس میں ایک مجوسی موبد اپنے خداؤں کا شمار کرتے ہوئے کہتا ہے:-

”ہمارے خدا زبوس، کردوس، اپلو، بیدوخ اور دوسرے خدا“

یہ زروانی خداؤں کی ایک چوکڑی ہے۔ زبوس، کردوس اور اپلو یعنی الترتیب اہورامزدا،
زروان اور ستھراہیں۔ (۲)

لیکن جس طرح زردشتی مسلمین نے شرذخ میں اصلاح اور جذبہ عمل کو شہ کی روح پھونکنے

بقیہ صفحہ ۵۸ سے

him Destiny. Marting Haug: Essays on the
Sacred Language Writings and Religion of the
Parsis. p.12).

(۲) "Farruk says, in his refutations of heresies
(in the second book), containing a refutation
of the false doctrine of Persians: Before
any thing, heaven or earth, or creature of any
kind whatever therein, was existing Zeruah
existed, whose name means fortune or glory"
(Ibid p. 12).

(۱) ایران بعد ساسانیان صفحہ ۱۹۱ (۲) ایضاً صفحہ ۲۰۵

کے لیے "مزدانیت" کو "زروانیت" سے پاک کرنے کی کوشش کی تھی، اسی اصول کے تحت انھوں نے ساسانی خد کے زوال پر بھی اس کی مخالفت کی۔ زروانی عقائد جو ساسانیوں کے خد حکومت کے آخر میں مروج ہونے لگے تھے اندر ہی اندر جبر کا عقیدہ پیدا کر رہے تھے جو نہ صرف قدیم "مزدانیت" کے لیے سم قائل تھا، بلکہ پوری قوم کو نیدیدی و محکومی و مایوسی جاوید

کے غارتگت میں ڈھکیل رہا تھا کیونکہ خد کے قدیم "زروان" جو اہورامزدا اور اسہمن کا باپ تھا نہ صرف "زمان نامحدود" کا نام تھا بلکہ "تقدیر" بھی یہی تھا (تفصیل اوپر مذکور ہوئی) اور اس تقدیر کی بے پناہ کار فرمائیں کے آگے انسان اور اس کا خرم میم بھی تو حرف باطل ہیں۔ چنانچہ کتاب "دادستان مینوگ خرد" میں نقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ہے۔

اتنی عظیم طاقت اور عقل و خرد اور علم و حکمت کی اتنی بڑی قوت کے ساتھ بھی تقدیر کے ساتھ نہ آزمائی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جب نہ شرہ قسمت میں لکھا ہوا مقدر خواہ وہ نیک اور بھلائی کے متعلق ہو یا اس کے خلاف سامنے آتا ہے تو عقلمند انسان بھی ادائے فرائض کے باب میں کوتاہ و ناکارہ (نیازیان) بن جاتا ہے اور وہ جسے شرارت میں ملکہ حاصل ہو، عقلمند بن جاتا ہے۔ کمزور دل کا انسان شجاع و بہادر بن جاتا ہے اور شجاع و بہادر کمزور دل۔ محنتی آدمی کاہل و بیکار بن جاتا ہے اور کاہل و بیکار آدمی بڑی محنت سے کام کرنے لگتا ہے۔ جو کچھ صورت حال کے متعلق مقدر ہو چکا ہو تا ہے اسی کے مطابق اسباب و عمل پیدا ہونے لگتے ہیں اور ان کے علاوہ ہر چیز وہاں سے نکال دی جاتی ہے۔^(۱)

(۱) 'Even with this might and powerfulness of wisdom and knowledge, even this it is not nt and with destiny. Because when predestination as to virtue, or as to the reverse, comes forth, the wise becomes wanting (niyazan) in duty, and the astute in evil becomes intelligent, the faint-hearted becomes

لیکن زردشتی مزدانیت اس "زردانیت" اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ جبر و قنوطیت کو برداشت نہ کر سکی۔ لہذا اس کا رد عمل ناگزیر تھا۔ اس "دہریت" کے ابطال میں مذہبی طبقہ کی تعینفی سرگرمیاں ظہور میں آئے لگیں اور کچھ ہی عرصہ بعد اس کے رد میں ایک اہم کتاب بعنوان "سکندگانیک و ژار" (شکیک کو رفع کرنے والی کتاب) ظہور میں آئی اس میں ان دہریوں "زمانہ پستوں یا ہرستوں" کے سلسلے میں لکھا ہے :-

"ان لوگوں کی فریب خوردگی کے بارے میں جن کا دعویٰ ہے کہ کوئی مقدس وجود (الوہیت) موجود ہی نہیں ہے اور جنہیں منکرین خدا (دہری) کہتے ہیں :- ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ (وہ مذہبی تکالیف سے آزاد کر دیئے گئے ہیں نیز نیک کام انجام دینے کی مشقت ان پر واجب نہیں ہے اور (اس قسم کی) بے شمار نفرت میں سے جس میں یہ لگ مشغول رہتے ہیں، تم ان باتوں پر غور کرو -

وہ اس دین اور اس کے اندر جو کثیر التعداد تغیرات ہوتے رہتے ہیں اور اس کے اجزاء و آلات کا باہمی کوائف و ہم آہنگی نیز ان کا باہمی تضاد اور ایک دوسرے کے ساتھ التباس، یہ سب امور (ان دہریوں کے خیال میں) زمان نامحدود کے ابتدائی ارتقار کا نتیجہ ہیں۔

یہ بھی سمجھ لو کہ ان کے نزدیک) نہ تو اچھے کام کی کوئی جزا ہے اور نہ گناہ کی کوئی سزا۔ نہ بہشت ہے نہ دوزخ اور نہ اچھے کاموں کے لیے اور اس طرح ارتکاب جرائم کے لیے کوئی امر محرک ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ (یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ ان لوگوں کے نزدیک) جو کچھ بھی ہے

بقیہ ص ۲۷ کے آگے

braver, and the braver becomes faint-hearted. the diligent becomes lazy and the lazy acts diligently. Just as predestined as to the matter, the cause enters into it and thrust out every thing else." (Dinahi-Malnog Khirad Chap. XXIII- 4-9, Sacred Book of the Fast Part III, p.54).

وہ دنیاوی (مادی) ہی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی روح یا روحانی نہیں ہے۔ (۱)

یہ صورت حال تھی کہ اسلام مبعوث ہوا اور کچھ ہی عرصہ بعد عربوں نے ایران کو فتح کر لیا۔

اس سے ایران کے قومی وقار کی جو بھی حد مرہم ہو نچا ہوا، سیاسی انحلال اور انتشار

زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکا۔ بہت ہی للیل عرصہ میں مسلمان فاتحین نے یہاں ایک منظم سلطنت

قائم کر لی۔ یہ فاتحین ”زردائیت“ یا مجوسیت کو برداشت کر سکتے تھے جس طرح انہوں نے یہود و نصاریٰ

کی مذہبی آزادی کو برقرار رکھا تھا۔ لیکن مسلمان جیسی فعال قوم کے زیر حکومت ”مقدر پستی“ کی تحریکیں

فرخ نہیں پاسکتی تھیں۔ لہذا ”زردائیت“ اور اسی طرح ”خرناتیت“ کی تحریکیں دب گئیں

اور ڈھائی سو سال تک سننے میں نہیں آئیں تا آنکہ ابو بکر محمد بن زکریا الرازی نے ان کو گوشہ خمول

سے نکال کر از سر نو متعارف نہیں کرایا۔ اس تجدید خرناتیت کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

(۱) "As to another delusion of those asserting the non-existence of a sacred being, whom they call athetical (Dahr) that they are ordained free from religious trouble (alag) and the toil of practising good work and the unlimited twaddle (drayisin) they abundantly chatter, you should observe this. That they account this world, with the much change and adjustment of description of its members and appliances, their antagonism to one another, and their confusion with one another, as an original evolution of boundless time. And this, too that there is no reward of good that things are only worldly and there is no spirit." works, no punishment or sin, no heaven and hell, and no stimulator of good works and crimes. Besides this (Sikand Gumanak Vihar Chap. VI Sacred Book of the East Part III. p.146).

زمانہ پرستی ہندوستان میں | مسقیوس کی شہادت و جوالہ مارٹن ہوگ، نقل ہو چکی ہے کہ تمام آریائی اقوام زمانہ کو اصل کائنات بلکہ وجود کا مبداء اولین سمجھتی تھیں۔ قدیم ہندوستانی فکر میں بھی یہ عقیدہ ملتا ہے۔ چنانچہ ”بھگوت گیتا“ میں ایشور کو سری کرشن کی زبانی کہتے ہوئے بتایا گیا ہے:-
 ”میں زمانہ ہوں جو دنیاؤں کو تباہ کرتا ہوں“ (۱)

اسی طرح البوریجان البیرونی نے ”کتاب الہند“ میں قدیم ہندو مفکرین کے مذاہب گنائے ہوئے زمانے کے قدیم ہونے کے مذہب کو بعض ہندو مفکرین کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

”واما الہند فکلامہم فی ہذا الباب منہر وغیرہ معصل۔۔۔۔۔ وقال کپل لم یزل اللہ
 والعالم معہ بجواہرہ واجسامہ لکنہ ہو غلہ للعالم ویستعلی بلطفہ علی کثافتہ۔ وقال
 کنہک ان القدر کم ہو مہابوت اے مجموعہ العناصر خمسۃ وقال شیروا القدر مہ للزمان
 وقال بعضہم للطباع و زخم الآخرون ان المدبر ہو کرم ای العمل“ (۲)
 (رہے ہندو مفکرین تو اس باب میں زمانہ و مدت نیز خلق و فنا کے عالم کے بلے میں آن کا
 کلام غیر تشفی بخش اور مبہم و غیر واضح ہے۔۔۔۔۔ اور کپل لکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہے
 اور عالم مع اپنے جملہ جواہر و اجسام کے (ہمیشہ سے) اُس کے ساتھ رہا ہے لیکن وہ عالم کی غلت
 ہے اور اپنے لطف و لطافت سے عالم کی کثافت پر بلند ہے۔ کنہک لکھتا ہے کہ قدیم صرف
 مہابوت ہے جس سے اس کی مراد عناصر خمسہ کا مجموعہ ہے۔

اور کنہک کے علاوہ دوسرے لوگ کہتے تھے کہ قدیم صرف زمان ہی کے لیے ثابت ہے
 اور کچھ لوگ قدیم کا مصداق طبیعت کو سمجھتے ہیں اور دوسرے لوگوں کا گمان ہے کہ مدبر

(۱) اصول فلسفہ ہندو از سر سرنیہ اس آئنگر صفحہ ۲۵۰ اسی طرح ”اتھرو وید کے نمبر ۱۰، ۲۵، ۱ اور ۵۵ میں زمانہ

کو تمام چیزوں کا مبداء اور حاکم کہا گیا ہے۔ (۲) کتاب الہند صفحہ ۱۶۴

دعالم ہر فکرم یا نمل ہے)

زمانہ پرسی یونان میں | ایران کے بعد زمانہ پرسی کا دوسرا سب سے بڑا گہوارہ یونان تھا۔ یہاں کی قدیم اساطیری خرافات میں "کرونوس" (Kronos) یا کال دیوتا "زمانہ اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا، چنانچہ پولوڈورس، جس کا زمانہ پہلی یا دوسری صدی مسیحی ہے، اپنی کتاب "تیسری میں جے اس نے ہیزلوڈ (Hesiod) زمانہ آٹھویں صدی قبل مسیح کی کتاب (Theogony) سے منتخب کر کے لکھا تھا، کہتا ہے۔

"سب سے پہلے آسمان (Uranus) دنیا پر حکومت کرتا تھا۔ اس نے زمین کے ساتھ شادی کی..... اس کے بچوں میں سب سے چھوٹا کرونوس تھا..... کرونوس نے اپنی بہن (Rhea) سے شادی کی اور چونکہ اس کے ماں باپ نے پیشین گوئی کی تھی کہ اسے خود اس کے بچے معزول کریں گے؛ لہذا وہ اپنے بچوں کو نگل جایا کرتا تھا" (۱)۔
اس اسطوری افسانے کی تمثیلی توجیہ یہ ہے کہ۔

(الف) زمانہ کی اصل فلک ہے اور خود زمانہ دیگر موجودات حتیٰ کہ زیوس (Zeus) کی بھی جو تمام یہ نانی دیوتاؤں کا پدر اولین ہے، اصل ہے۔
(ب) تمام موجودات کو ہلاک کرنے والا (اپنے بچوں کو نگل جانے والا) "کرونوس" (کال دیوتا) یا زمانہ ہے۔

بھگوت گیتا میں مذکور زمانے کے تصور میں کہ وہ "دنیاؤں کا تباہ کرنے والا" ہے اور یونانی خرافات کے "کرونوس" میں جو "اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا"؛ بڑی گہری مماثلت ہے۔ اور اس سے یوڈیموس اور دیمسقیوس کی اس شہادت کی تصدیق ہوتی ہے کہ قدیم آریہ اقوام زمانہ کو اصل کائنات سمجھتی تھیں۔

بعد میں یونانی فلسفہ کی فلک بوس عمارت یونانی دیو مالا ہی پر قائم ہوئی۔ صرف اتنا ہوا کہ فلاسفہ نے اساطیر کے خرافاتی پوست کو ہٹا کر سائنسی معجز کو اپنا موقف بنالیا۔ مثلاً یونانی اسطوریات کا اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ کوہ اولمپس میں بسنے والے دیوتاؤں کا مورث اعلیٰ (پدر اولین) کون ہے۔ فلاسفہ نے اس سوال کی تعبیر بدیہی طور کی :- ”کائنات کا اصل الاصول اور وجود کا مبداء اولین کیا ہے؟“ اور پھر اسی بحث کو اپنی تفکیری سرگرمیوں کا موضوع بنالیا۔ یہی حال زمانہ کے ساتھ ہوا۔ فلاسفہ کے یہاں اگر وہ ”خدا“ (دیوتا) تو نہ رہا، لیکن ”خود + آ“ (غیر مخلوق = قدیم) ضرور بنا رہا۔ تمام فلاسفہ یونان اُسے قدیم مانتے ہیں چنانچہ ارسطو اپنی کتاب ”اسماخ الطبیعی“ (Physics) میں لکھتا ہے :-

”تمام مفکرین باستثنا فرد واحد، اس بات پر متفق ہیں کہ زمانہ کی ابتدا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ سے علی سبیل الاستمرار موجود ہے۔ صرف افلاطون ہی وہ فرد مستثنیٰ ہے جس نے زمانہ کے لئے ابتدا بتائی ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ زمانہ کائنات کے ساتھ وجود میں آیا ہے اور کائنات کے لیے آغاز ثابت کرتا ہے“

لیکن پیروان افلاطون کو ارسطو کی اس توجیہ سے انکار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ افلاطون کی رائے میں بھی عالم محسوس اور زمانہ ازلی ہے۔

غرض یونان کے سائنسی فلسفہ میں ”زمانہ کا قدیم“ اور خرافاتی فلسفہ میں ”اس کا تاثر“ یونانی ثقافت کا اہم جزو بنتے رہے اور اسی ثقافت کی توجیہ و تفسیح حکما یونان ایک ہزار سال تک کرتے رہے۔ پھر دیگر فلسفیانہ تصورات کی طرح یونان کی فکر زمانی نے اپنی مخصوص شکل نو فلاطینیوں (Neo-Platonists) کے یہاں اختیار کی۔ یوں بھی یونانی اور ایرانی افکار میں ہمیشہ سے تبادلا فکر ہوتا رہا تھا مگر چھٹی صدی کے ربح ثانی میں جب ایہ تھنر کے مدرسہ فلسفہ کی عقل بندی کے بعد آخری یونانی فلاسفہ دمسقیوس کی

نیابت میں خسرو نوشیروان کے ایرانی دربار میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے تو جو نکرہ سی زمانہ میں خود ایرانی فکر کے اندر "زروانیت" (زمانہ پستی) دوبارہ سراٹھارہی تھی، لہذا یونانی و ایرانی تفکر کے جوڑ بیچند سے زمانہ کے اس تصور نے جنم لیا جو ارسطاطالیسی فلسفہ کے سریانی مترشح "اسکندریہ کے مدرسہ فلسفہ کے مشائی معلمین اور ایران کے نسطوری مدارس نیز مدرسہ جندی ساہور سے فارغ ہونے والے معلمین کے توسط سے اسلامی فکر میں منتقل ہوا اور جس کی گرم شکل نے ابو بکر زکریا رازی کی تجدید حرثانیت میں "تالہ زمانہ" کی اور شیخ بوعلی سینا کے یہاں اپنی نرم شکل میں اور بعد میں اس کے متبعین کے فکری نظاموں میں ازلیت وابدیت زمان کی صیرت اختیار کی (۱)

زمانہ پرستی غرب جاہلیہ میں | ایران ہی سے دہریت اور "تالہ زمانہ" عرب جاہلیہ میں پہونچے۔
ایران کی مغربی سرحد پر منازرہ کی نیم آزاد غرب حکومت حیرہ کے اندر، اکاسرہ ایران کے زیر انتداب قائم ہوئی۔ لہذا ثقافت و شائستگی میں اس کا ایران سے متاثر ہونا نظری تھا اسی ثقافتی تاثر نے مقامی مسترفین کی خوش حالی و فارغ البالی کے ساتھ ایک طرح کی دہریت و زندہ کو حیم دیا جسے بعد میں عرب جاہلیہ کے مسترفین نے اپنا لیا، چنانچہ اٹھمئی نے کہا ہے:-
"دہریت و زندہ قریش پائے جاتے تھے جسے انہوں نے اہل حیرہ سے اخذ کیا تھا" (۲)
اس کے نتیجے میں وہ فرقہ ظہور میں آیا جسے شہرستانی "معطلہ العرب" کے نام سے موسوم کرتا ہے، وہ لکھتا ہے:-

"جاننا چاہیے کہ غرب جاہلیت کے مختلف فرقے تھے۔ بعض ان میں سے مذہب تعطیل کے پیرو تھے۔ ان کا ایک فرقہ خالق کائنات اور حشر و نشر کا منکر تھا اور اس بات کا

(۱) چنانچہ اشیرالدین ابہری نے "ہدایۃ الحکرہ" کے اندر جس کی شروع بعد میں نقاب فلسفہ کے ابتدائی

واعلیٰ نقاب میں... متذکر رہیں زمانہ کے وجود خارجی کو ثابت کرنے کے بعد لکھا ہے:- "ونقول ایضاً ان الزمان لا یدائیما لہ ولا نہایۃ لہ (ہدایۃ الحکرہ ص ۱۷)

(۲) الاخلااق النفسیہ لابن رستہ ص ۲۱۷ "وکانت الزندقۃ فی قریش اخذوها من الحیرۃ"

قائل تھا کہ طبیعت زندگی بخشنے والی، اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقے کے قول کو قرآن حکیم دہراتا ہے: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ جِس کا اشارہ طبائع محسوسہ کی جانب ہے، نیز اس بات کی طرف کہ زندگی اور موت انہیں طبائع کی ترکیب و انحلال پر موقوف ہے۔ پس طبیعت جامع (موجب سکون)، اور دہر مہلک (موجب فساد) ہے۔ (۱)

اس خیال نے غرب انداز فکر میں، بالخصوص اُس طبقہ میں جو غیش کوشی و انجام فراموشی کا قائل تھا، اپنے عقیدت مند پیدا کر لئے تھے چنانچہ ایک جاہلی شاعر کا شعر ہے:-

حیات ثم موت ثم نشر حدیث خرافہ یا ام غم

بہر حال دوسرے غیش کو شان روزگار کی طرح مسترفین غرب نے بھی دہر (زمانہ) کا ایک ”منہم خیالی“ تراش رکھا تھا جسے وہ ”موتثر فی الوجود“ سمجھتے تھے مگر غریبوں کی زود بختی اور اشتعال پذیر طبیعت غسر و لیس ہر حال میں اپنے معبودوں کی تعظیم و عقیدت پر توجہ کو راضی نہیں رکھ پاتی تھی اگر ضرورت پڑے تو کل تک جس بت کی پرستش کرتے تھے، اسے کھاجانے میں بھی دریغ نہ ہوتا۔ (۲)

(۱) کتاب الملل والنحل للشہرستانی الجزء الثاني صفحہ ۹۶: ”اعلم ان العرب اصناف شتى - فمنهم معطلة ومنهم حاملة نوع تحصیل - معطلة العرب وهي اصناف فصف منهم انكر والخالف والبعث والاعادة وقالوا الطبع المحي والدهر المقتنى - وهم الذين اخبر عنهم القرآن المجيد وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر اشارت الى الطبايع المحسوسة وقصر الحيااة والموت على تركهم لتعلقها - فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر“

(۲) بنو حنیفہ نے بسرا آئے) کا ایک بت بنایا تھا وہ اس کو پوجتے تھے۔ لیکن جب قحط پڑا تو اپنے معبود کو بھی بھی کھائے چنانچہ ایک جاہلی شاعر ان کی ہجو میں لکھتا ہے:-

اکلت بنو حنیفہ، بها غام النعم والمجاعة لم یحذر دامن نعم سور العواقب والتباعد

گمانی دینا تو کوئی بات ہی نہیں تھی۔ (۱)
 لہذا دہر کی تعظیم و عقیدت بھی ان کے یہاں محدود و مشروط ہی تھی۔ وہ اُسے ”موتثر فی الوجود“
 ضرور سمجھتے تھے۔ وہ بے شک بلایا و حوادث اور مصائب و نوائب کو ”دہر“ ہی کی طرف منسوب
 کرتے تھے۔ مگر جب ناراض ہو جاتے تو اسی دہر کو گالیاں دینے لگتے چنانچہ ابن حجر عسقلانی
 نے لکھا ہے۔

”اور غریبوں کی عادت تھی کہ جب اُنھیں کوئی تکلیف پہنچتی تو وہ اُسے
 دہر کی طرف منسوب کرتے اور کہتے بُرا ہود ہر کا اور بریادی ہود ہر کے لیے“ (۲)
 مشرکین عرب کی اسی عادتِ بد کی اصلاح کے لیے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا تھا۔

”يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِإِبْنِ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَانَا الدَّهْرُ بَعِيدِي الْأَسَافَ

أَقْلَبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ“

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

ابنِ آدم مجھے تکلیف پہنچاتا ہے جب وہ دہر کو بُرا بھلا کہتا ہے حالانکہ میں

ہی مقرب دہر (زمانہ کا مالک ہوتی ہوں) میں ہی اس کے لیل و نہار کو

اُلٹ پلٹ کرتا ہوں۔

(۱) کامل للمبرور الجزء الثاني ص ۱۴

رب العباد ما لنا وما لنا قد كنت تسقينا فما بدأ لك

انزل علينا الغيث لا ابا لك

(۲) فتح الباری جلد ۲ ص ۴۲

”وَكَانَتْ عَادَتُهُمْ إِذَا صَابَهُمْ مَكْرُوهٌ أَمَّا فَوْهُ إِلَى الدَّهْرِ فَقَالُوا يَسُّ الدَّهْرِ وَيَبَالِدُ الدَّهْرُ“

اور اسی اصلاح کے لئے آیت کریمہ :-

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَمَا يُصْلِكُنَا
إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا أَصْحَابُ حُتٍ ۖ

کا نزول ہوا۔

جس نے زمانہ، کے باب میں اسلام کا موقف قطعی طور پر متعین کر دیا۔ اس کی تفصیل اگلی قسط کا موضوع ہے۔

مگر محررہ بالا معروض سے اتنا متحقق ہے کہ ”تَاللّٰهُ زَمَانٌ“ کا خیال اسلام کی نہیں بلکہ غیر مسلم مذاہب اور فکری نظاموں کی پیداوار ہے۔ اس کی تلاش خالص اسلامی فکر میں غبت و بیکار ہے۔

برہان، دسمبر ۷۲، جنوری، فروری ۱۹۷۳ء

●●

علامہ اقبال اور مسئلہ زمان

اس مسئلہ پر ناقص مقالہ نگار کا ایک مضمون اس سے پہلے عارف میں نکل چکا ہے لیکن وہ مختصر تھا، اس مضمون میں اس موضوع پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اس لیے اس کو شائع کیا جاتا ہے۔

جناب نیاز فتح پوری کا مضمون "اقبال کا فلسفہ خودی" نظر سے گذرا، اس سلسلے میں انھوں نے اقبال کے نظریہ زمان پر بھی تبصرہ کیا ہے، لکھتے ہیں:-

"اقبال نے اسرار خودی میں مسئلہ زمان و مکان کے متعلق بڑے بصیرت افروز نکتات پیش کیے ہیں، یہ مسئلہ اس میں شک نہیں بڑا اذک و دقین ہے، اور حکماء و فلاسفہ نے بڑی موثر کوششوں سے کام لیا ہے، وقت در اہل نہ جو ہر ہے نہ عرض، نہ کوئی واقعہ ہے نہ حادثہ اور وجود کے لیے جن صفات کا پایا جاتا ضروری ہے، ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی، اگر زمانہ بھی مخلوق شے ہے تو یہ کب اور کیونکر پیدا ہوا، اس سے قبل بھی کوئی وقت یا زمانہ پایا جاتا تھا یا نہیں، کیا وقت بھی ازلی راہی ہے، یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی پیش تھے اور ان پر انھوں نے بہت فائز نگاہ ڈالی تھی، وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے کہ اے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے، زمانہ ان کے یہاں رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا

تعلق ارتقاء سے تھا، اس عینیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق واضح تھا کوئی
معنی نہیں رکھتا اور جس کو عو فیاء لب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے :-

ذہب زانہ مکان۔ لا الہ الا اللہ

اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا تو ان کے اس
نے اسے ایک لائسنس پک کر ڈال دیا، لیکن بعد کو جب برگسان نے اس موضوع پر اپنا پرزور
دلائل پیش کیے تو اہل نظر حیرت پرے۔

ایک دن اقبال و برگسان کے درمیان اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ
مسئلہ زمان اس وقت بہت دقیق اور نازک سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی زیادہ
ابھرن کی بات نہیں ہے، کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حد
سے زیادہ بلند ہے، برگسان یہ سن کر حیران رہ گیا کہ ایسے دقیق و نازک مسئلہ کو تیرہ سو سال قبل
کا ایک امی وہ بھی ریگستان عرب کا کیا سمجھ سکا ہوگا، لیکن جب اقبال نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
حدیث کا تلبیۃ اللہ انا اللہ (زمانہ کو برا نہ کہو کہ میں زمانہ ہوں) سنائی تو وہ پھل پڑا
اور کہا کہ اس سے زیادہ مختصر مگر حقیقت افزہ بیان اس مسئلہ پر اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا
خدا کو عین زمانہ قرار دینا یا زمانہ کو غیر نانی تخلیقی صفت الہی قرار دینا، بیداری شعور کی وہ
آخری حد ہے جسے بغیر فیضانِ نطرت کے کوئی پاس نہیں سکتا۔
اس کا حاصل یہ ہے :-

۱۔ مسئلہ زمانہ مکان کے متعلق علامہ اقبال نے بڑے بصیرت افزہ نکات پیش کیے ہیں۔

۲۔ مسئلہ زمانہ بڑا اہم مسئلہ ہے،

۳۔ وقت (زمانہ) تمام صفات وجود سے عاری ہے،

۴۔ اقبال کے سامنے زمانہ سے متعلق بہت سے پیچیدہ سوالات تھے۔

۵۔ اقبال مسئلہ زمان کو انسان کی حیات و موت کا مسئلہ سمجھتے تھے۔

۶۔ اقبال کے نزدیک زمانہ کا تعلق ارتقاء سے تھا۔

۷۔ ”ذہبے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ“ عینیت وجود و جوہر کا صوفیانہ انداز تعبیر ہے۔

۸۔ اقبال نے زمانہ قیام پر اس موضوع پر ایک مقالہ لکھا تھا جسے لائسنس ایچ سمجھا گیا۔

۹۔ اقبال نے برگسان کو جب حدیث ”لا تسبوا اللہ“ سنائی تو وہ چونک پڑا۔

۱۰۔ حدیث ”لا تسبوا اللہ“ کا مفہوم ”زمانہ کو برا نہ کہو کہیں زمانہ ہوں“ ہے۔

۱۱۔ خدا کو صین زمانہ قرار دینا بیداری شعور کی آخری حد ہے۔

لیکن ان میں سے بعض باتیں محل نظر ہیں، اور حقائق و واقعات ان کے ساتھ اتفاق کرنے

سے ماننے ہیں۔

(۱) مسئلہ زمان کے سلسلے میں علامہ اقبال کے ”بعثت افروز نکات“ کو دو قسموں میں تقسیم کیا

جاسکتا ہے: شاعرانہ خیالات اور سنجیدہ علمی افکار۔

۱۔ جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعریات کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں،

ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کا غلبہ ہے۔ اس لیے ان کے منظوم افادات سے زمانہ کے جو تصور

مستنبط ہوتے ہیں ان میں بڑا اضطراب لگہ شدہ تناقض ہے، جب ان پر توحید الوہیت کا جذبہ غالب

ہوتا ہے تو وہ زمان و مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں، اور فلاسفہ و اہل طبعیات کی نگاری سرگرمیوں

کو جو انہوں نے حقیقت زمان و مکان کی تصریح کے باب میں کی ہے، شرک و زنا پر پویشی سے تعبیر کرتے ہیں۔

خود ہوئی ہے زمان و مکان کی زناہی ذہبے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

اسے مزید تفصیل کے لیے لائحہ ہو بہا، ان اگست ۱۹۱۷ء میں راقم کا مضمون ”علامہ اقبال اور اسلام کے تصور زمانہ کی ترجمانی“

زیر نظر بحث مرنے والی مضمون کی تلخیص ہے جس میں اسی سلسلہ کی مزید تحقیقات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

اور جب کائنات کی دسویں کے مقابلہ میں انسان اور اس کے تمام معجزات ہر "سچ" سچ و سچ نظر آتے ہیں تو پھر ہی "موجوم زمانہ" ان کے لیے موثر حقیقی بن جاتا ہے اور علامہ اسے "نقشِ گرامات" بلکہ اصل حیات و مہات "قرار دیتے ہیں۔

سلسلہ روز و شب نقشِ گرامات سلسلہ روز و شب اصل حیات و مہات
اور تمام ہنگامہ ہائے کائنات میں اسی زمانہ کی کار فرمائی نظر آنے لگتی ہے، چنانچہ وہ اپنی نظم و انضامیت میں زمانہ ہی کی زبان سے اعلان کرتے ہیں،

چنگیزی و تیموری مشیتِ زغار من ہنگامہ افرنگی یک جستہ شرار من
انسان دہان ادا از نقش و نگار من خون جگر مرداں ساان بہار من

من آتش سوزانم من روغہ رضوانم
ظاہر ہے زبان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلہ روز و شب کو نقشِ گرامات آتش میں بعد المشرقین ہے جسے کسی وحدت فکر کے تابع نہیں لایا جاسکتا۔
ب۔ خطبات و انبیات اسلامی کی تشکیل جدید علامہ کے سنجیدہ فلسفیانہ افکار پر مشتمل ہے۔
اس میں انھوں نے حقیقت زبان کی بھی توضیح کی ہے، جس کا حاصل ان کے ایک مستند شارح کے نقطوں میں حسب ذیل ہے:-

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"

خود علامہ کا اس توجیہ کے متعلق خیال تھا کہ ان سے پہلے تمام مفکرین کی تعبیرات اس باب میں غلط تھیں۔
صحیحہ توجیہ صرف انھوں نے ہی پیش کی ہے، فرماتے ہیں:-

"زمانہ کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو

تقدیر کہتے ہیں، لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے، جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالنا ہی نہیں ممکن۔ لیکن زمانہ کا یہ نیا "تقدیر" قطع نظر اس کے کہ علامہ کے علی الرغم غیر اسلامی ہے، علامہ کا "اپنا" اگستینوس نہیں ہے، بلکہ مشہور جرمن مفکر اسپنجلر سے اخذ ہے، اگرچہ علامہ نے اپنی تصانیف میں اس کا اعتراف نہیں کیا ہے، اسپنجلر کے الفاظ حسب ذیل ہیں:-

"The proper 'Destiny' and 'Time' are inter-

-changeable words". (Spengeler: Decline of the west, vol. I, p. 122)

اور اسپنجلر کی یہ نئی دریافت بھی اس کی ذاتی اختراع نہیں ہے، بلکہ قدیم ایرانی زردوایت سے اخذ ہے۔ اسپنجلر اس مذہب کے واقف تھا، چنانچہ *Decline of the west* میں لکھتا ہے:-

"And thus it comes about that in the following centuries Time itself as vessel of fate.....

is by persian mysticism set above the light

of God as Zrvan and rules the world conflict

of God and Evil Zrvanem was the state

religion of Persia in. 438-45."

[اور ایسا ہوا کہ آنے والی صدیوں میں خود زمانہ کو اس حیثیت سے کہ وہ نعمت کا ظرف ہے

..... قدیم ایرانی عرفانیات نے زردوان کے نام سے تصور الہی سے بھی بلند تر مقام دیا

جو کہ کائنات کی ہر شے میں حکومت کرتا ہے، زردوایت سے زمانہ کی نسبت کے بعد

لے خطبات اقبال و ادبیات اسلامی کی تشکیل جدید، ص ۶۷

ایران کا مملکتی مذہب تھی۔ [۱، انکھال العرب جلد دوم ص ۲۳۸]
اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے:-

*And it was just at the time of the decisive
councils of Ephesus and Chalcedon that we
find the temporary triumph of Zrvanism
(438-457) with its primacy of the divine
world course (Zrvan as historic time) over
the divine substances marking a peak of
dogmatic battle." (ibid, vol. II, P. 256)*

[اُس وقت جبکہ انیس اور خلقہ دنیہ میں اساتذہ کی فیصلہ کن مجالس شوریٰ منعقد
ہو رہی تھیں یہیں زردانیت کی عارضی کامیابی ملتی ہے (۴۳۸-۴۴۵) جس کے اندر لکھو
آریخی دھارے کو (یعنی زردان کو بحیثیت تاریخی زمانہ کے) لکھوتی جو ہر پرشترت ادیت
فاصل ہو جاتا ہے، اور یہ معتقدات کی جنگ کا نقطہ عروج ہے] (انکھال العرب جلد ۲ ص ۲۵۶)

بہر حال زمانہ کا یہ "نیا" تصور جس کے اسپنجلر سے اخذ ہونے کا حلامہ نے کسی مصلحت سے
اعتراف مناسب نہیں سمجھا، اسپنجلر کا اپنا اکتشاف بھی نہیں ہے، بلکہ قدیم زردانیت سے ماخوذ
ہے، مارٹن ہیگ پارسیوں کی مقدس زبان، تحریرات اور مذہب پر مضامین "میں لکھتا ہے:-
[ازنیک ابطال الحاد (جلہ ثانی) میں جوابل ایران کے عقائد باطلہ کی تردید پر مشتمل ہے؛
ہر چیز آسمان، زمین یا در کسی قسم کی مخلوق کے وجود سے پیشتر زردان موجود تھا، جس کے
نام کا مطلب تقدیر یا برکت ہے..... اسی موضوع پر تھیوڈور مہسسی بھی (ان اقتباسات

کی رد سے جنہیں فوطیس نے محفوظ رکھا ہے، اے بلیو تھیکا (۱۱) کہتا ہے۔ فوطیس لکھتا ہے کہ
اپنی کتاب کی پہلی جلد میں جو مجوسیوں کے عقائد پر مشتمل ہے، وہ ایرانیوں کے اس نفرت انگیز عقیدے
کی وضاحت کرتا ہے، جسے زردشت نے رائج کیا تھا اور جو زردم (زردان) کے متعلق ہے جسے
وہ سارے جان کا بادشاہ اور تقدیر بتاتا ہے۔

اسی طرح کرشن سین "ایران بہد ساسانیاں" میں لکھتا ہے:-

"زردانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں رائج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے
میں معاون ہوئے جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے سم قاتل تھا، خدا کے قدیم جواہر و فرزند اور
اہرمین کا باپ تھا، نہ صرف زماں نامہ و دکانام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔"

اسی طرح علامہ کا یہ خیال کہ زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس "زمانہ کے وجود خارجی
کا عقیدہ" قرآن کی تعلیم کا ایک بنیادی اصول ہے، اسلامی تعلیمات کے بجائے اسپیچل کی تقلید یا
کافیہ ہے، علامہ نے خطبات میں لکھا ہے:-

[بہر حال قرآن کو جو تاریخ سے دلچسپی ہے اس نے ہیں، تاریخی تنقید کا ایک اہم ترین بنیادی
اصول بنتا ہے جو حیات اور زمانہ کی حقیقت سے متعلق بعض اساسی تصورات کی معرفت آہ
(پر مشتمل ہے)۔ یہ تصورات دو ہیں اور دونوں قرآنی تعلیم کی بنیاد کی تشکیل کرتے ہیں
۱۔ اصل انسانی کی وحدت

۲۔ زمانہ کے وجود حقیقی کا ایک شدید احساس]

لیکن علامہ کا یہ دعویٰ قطعا بے بنیاد بلکہ ادعاے بھس ہے، قرآن صراحتہ تو درکنار اشارہ
بھی کہیں زمانے کے حقیقی ہونے (وجود خارجی) کے عقیدے کی تعلیم نہیں دیتا، اس کے برخلاف

Martin Haig, Essays on The Sacred Language, writing and
religion of The Persians, P. 12

۱۔ ایران بہد ساسانیاں ص ۵۸۴
۲۔ خطبات (الہیات اسلامی کی تشکیل جدید) ص ۱۹۴-۱۹۵

وہ "قول بالہر" کا سختی سے انکار کرتا ہے :

وَقَالُوا إِنَّمَا هِيَ إِفْكًا نُنَازِلُكَ
كَمُوتٍ وَنَحْيٍ وَمَا يُهْلِكُنَا
إِلَّا الدَّهْرُ - وَمَا لَهُم بِذَلِكَ
مِنْ عِلْمٍ إِنَّ هُمَا لَيَظُنُّونَ
اور بولے وہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی
زندگی، مرنے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں
ہلک نہیں کرتا مگر زمانہ (اللہ تعالیٰ فرماتا
ہے کہ) اور انھیں (دو ہر پرستوں کو) علم نہیں
(جانشین) وہ تو زے لگان دوڑاتے ہیں،

اس طرح قرآنی تعلیمات کی رو سے زمانہ کے حقیقی ہونے کا عہدہ ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ اس کا
منطقی نتیجہ زمانہ کے جو ہر مجرد اور واجب الوجود ہونے پر منتفی ہوتا ہے، جو قرآن کی بنیادی تعلیم
کے سراسر خلاف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس دور کے بعض تجدید پسندوں کی طرح علامہ کو بھی اصرار تھا کہ یورپی ثقافت
کی ہر مزمعہ خوبی اور اس کے ہر مہینہ میز خصوصی کو کسی نہ کسی طرح اسلام میں بتا دیا جائے،
اسپینجر نے "انحلال الغرب" میں زمانہ کے احساس شدہ کو یورپین کلچر کا میز خصوصی قرار دیا ہے:-

"And, indeed man has never - not even
in the contemporary China of the Chou period
with its highly developed sense of eras and
epochs - been so awake and aware, so
deeply sensible of time and conscious of
direction and fate and movement as he
has been in the West." (Decline of the West,
Vol. 1, P. 133)

[واقعہ یہ ہے کہ انسان کبھی اتنا بیدار و متيقظ نہیں تھا، نہ اسے کبھی زمانہ کے وجود کا اتنا
 گہرا احساس تھا، نہ اسے اس کی جہت، تقدیر اور سیلان کا اتنا شعور تھا جتنا کہ مغرب اور پورے
 عصر حاضر میں ہوا ہے حتیٰ کہ چوتھا زمانہ کے ہم عصر چین میں بھی جہاں قرونِ دو قانے عظیمہ کا
 احساس بہت زیادہ ترقی پاچکا تھا، یہ کیفیت نہیں تھی۔

علامہ نے بھی اس کا کافہ کیے بغیر کہ زمانہ کے وجود حقیقی کا قول اسلام کی بنیادی تعلیم کے مطابق
 ہے یا مخالفت محض یورپ کی نقل و تقلید میں اسلام کی اساسی تعلیمات میں محسوب کر لیا، یہی نہیں
 بلکہ اسے قرآن کی بنیادی تعلیمات کا اصل دینی علیہ قرار دیا۔

ج۔ نیاز صاحب نے اس سلسلے میں "اسرارِ خودی" کا خصوصیت سے حوالہ دیا ہے، لکھ کر قبول
 مصنف "روحِ اقبال"

جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آواز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمانہ و
 مکان کی روحِ زردان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روحِ زمانہ و مکان اقبال کو
 عالمِ علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں زردانِ حیات و تقدیر کے اسرار
 شاعر پر کھول دیتی ہے، وہ کہتی ہے کہ میں مٹا ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور
 موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو بجھاتی بھی ہوں
 مبارک جہان میرے ظلم میں اسیر ہے

بہت ہر تدبیر با تقدیر من اطلق و صامت ہمہ نچیر من
 غنچہ اندر شاخ می بالذریں مرفک اندہ آشیان بالذریں

لے اسرارِ خودی میں علامہ اقبال نے "السيف قاطع" کے عنوان سے زمانہ کے متعلق جو بصیرت افروز نکات بیان
 فرمائے ہیں ان پر تبصرہ آگے نمونہ میں آ رہا ہے۔

دانا از پرواز من گرد و نبال	ہر فراق از فصل من گرد وصال
ہم مٹا بے ہم خطاب آدم	نست سازم تا شراب آدم
من حیاتم من ماتم من نشو	من حساب دوزخ و فردوس حور
آدم دافرشتہ در بند من است	عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گئے کز شاخ می چینی منم	ایم ہر چیزے کہ می بینی منم

لیکن زمانہ کا یہ سبب وجود اور اصل کائنات ہونے کا عقیدہ نہ تو قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے اور نہ علامہ اقبال کی اپنی دریافت ہے بلکہ قدیم مجوسی افکار سے اخذ کیا گیا ہے جس کے مطالعہ کا انکو قیام جبرستی کے زمانہ میں موقع ملا تھا، اور جس نے غیر شعوری طور پر انھیں بہت زیادہ متاثر کیا تھا

بہر حال یہ ع

”عالم شش روزہ فرزند من است“

اور

”ایم ہر چیزے کہ می بینی منم“

کی اصل قدیم ذروانیت سے ماخوذ ہے، جس کے کچھ دھندلے آثار ادستایں رہ گئے ہیں۔ ^{ہاسن} ^{کرسن} لکھتا ہے :-

”اس کے باب کا تھا (یا سنا ۳۰، ۳۱) میں روح خیر اور روح شر کے مسئلے لکھا ہے کہ وہ دو تہ الیٰ روحیں ہیں جن کا نام تو ”امان اعلیٰ“ ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم تر اصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے۔ اسطرح کے ایک شاگرد یوڈیوس کی ایک روایت کے مطابق ہنجامیشوس کے زمانہ میں اس خداے اولین کی توحید

لے روح اقبال ص ۲۲۲ - ۲۲۳

کے بارے میں بہت اختلاف تھے بعض اس کو مکان (تمناش زبان اوستائی) سمجھتے تھے۔
اور بعض اس کو زمان (زردن زبان اوستائی و زردان یا زردوان زبان پہلوی) تصور
کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اسی زردوانی عقیدے کو مستحضر پرستوں نے
اختیار کر لیا۔

اسی طرح مارٹن ہیگ لکھتا ہے :-

[سب سے پہلا یونانی مصنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے دسقیوس ہے۔ اپنی کتاب
”تبادلی اولیہ“ میں لکھتا ہے : عجوبی اور تمام دوسری آدین تو ہیں، جیسا کہ یوڈیوس لکھتا ہے
بعض مکان کو اور بعض زمان کو ملت کلیہ سمجھتی تھیں جس سے اچھے اور نیک دیوتا اور
اسی طرح شریر دیوئیں پیدا ہوئیں]

یہ ہیں مسئلہ زمان کے متعلق اقبال کے ”بصیرت“ ”افروز نکات“ جن سے مضمون نگار اتنے
متاثر ہوئے ہیں۔ مگر قطع نظر اس کے کہ یہ بصیرت ”افروز نکات“ ”انادیت“ و ”مقولیت“ معری میں،
جہت و نہرت سے بھی خالی ہیں :- زمانہ کے وجود حقیقی سے متصف ہونے کا قول، کائنات میں
اس کے مؤثر بالذات ہونے کا عقیدہ، اس کے اصل کائنات و مبدی موجودات ہونے کا اعتقاد،
اس کے عین تقدیر ہونے کا تصور وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ جن قوم میں بھی آئیں اس کے قواعد عمل
کو مضمون کر کے رکھ دیا، ایران قدیم کی تاریخ اس کی شاہد ہے۔ پھر بھی اگر یہ بصیرت ”افروز نکات“
علامہ کی اپنی کبریا کے زائیدہ ہوتے تب بھی کچھ نہیں تو ایک شاعرانہ اپج کی حیثیت ہی سے ان کی
واددی جاسکتی تھی، مگر مشکل یہ ہے کہ علامہ نے اس بحث کو دوسروں کی چیزوں سے سجایا ہے مانا کہ
اس کو راز تعالٰیہ کے خلات وہ خود احتجاج فرما چکے ہیں :-

لے ایندین ہمد ساسانیان ص ۱۹۵-۱۹۶

حریم تیرا خودی غیر کی ماضی اللہ دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات دیتا
(۲) نیاز صاحب نے فرمایا ہے :-

”یہ مسئلہ (مسئلہ زمان) اس میں شک نہیں بڑا نازک و دقیق ہے اور حکماء و فلاسفہ

نے بڑی موٹنگانیوں سے کام لیا ہے۔“

مسئلہ زمان بڑا اہم ہے مگر اس وقت تک جب تک اسے اہم سمجھا جائے۔ جو اسے اہم سمجھتے ہیں ان سے یہ اپنی خدائی منوا کر چھوڑتا ہے۔ اور جو اسے اہم نہیں سمجھتے انہیں سرے سے اس کے وجود ہی کا انکار ہے۔ ان کے لیے یہ واہمہ کی شق بہیم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ زمانہ کا تصور ایک چھلاوے کے مانند ہے جس سے اگر حیرت نظر کر لیجئے تو کچھ بھی نہیں اور اگر درخور اعتناء سمجھئے تو پھر اپنی خدائی منوا کر ہی چھوڑتا ہے، چنانچہ امام رازی نے ”المباحث الشرعیہ“ میں مسلم اول (اسطو) کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے۔

من قال بحدوث الزمان فقد
قال بقاء مئة من حيث لا يشع
جو زمانہ کے حدوث کا قائل ہو وہ اس کے قدیم
ہونے کا قائل ہو اس طور سے کہ اسے اس کا حاس

(المباحث الشرعیہ طبع دارلحدیث ۱۳۵۹) بھی نہیں ہوتا

اس لیے کہ اگر زمانہ موجود ہے تو دو حال سے غالی نہیں، یا قدیم ہو گا یا حادث۔ اگر قدیم ہے تو یہی غلطی کا دعویٰ ہے۔ اگر حادث ہے تو اس کا عدم اس کے وجود پر بتقدم زمانی ”مقدم ہو گا کہ حدوث کا یہی مفہوم ہے۔ یعنی زمانہ بصوت زعمی عدم بھی موجود ہو گا اور یہی واجب کی شان ہے۔ اس لیے دونوں صورتوں میں زمانہ واجب قدیم ٹھہرتا ہے۔

غالباً زمانہ اقبل تاریخ میں کچھ اسی انداز فکر کے نتیجے میں ”زمانہ پرستی“ کا آغاز ہوا ہو گا۔ جیسا کہ مستقیس کی شہادت کی رو سے قدیم آئین اقوام میں زمانہ کے اصل موجودات ہونے کا

عقیدہ دلتا ہے، عہد قدیم میں اس زمانہ پرستی کے دو گہوارے تھے، ایران اور یونان۔ ایران میں عہد ہنجامنشی میں زردانی مذہب مروج تھا جو تقدیر پرستی پر منتج ہوا، اور انجام کار اپنی نخواست میں واریوش الکبیر کی سلطنت کو بھی لے ڈوبا، اس لیے جب تیسری صدی مسیحی میں ساسانیوں نے ایران کی عظمت پارینہ کا احیا کیا تو سوسائٹی کی اصلاح اور اس میں عمل کوشی کی روح پھونکنے کے لیے زردانی عقیدات کو کٹیلیم دبانے کی کوشش کی، مگر زردانیت اجتماعی ذہن سے کلیتہً محو ہو سکی، کیونکہ ساسانی سلطنت کے آخری عہد میں جب اجتماعی فکر مرکز گریز تحریکات کا تختہ مشق بننے لگی تو زردانیت نے بھی سراٹھایا، لیکن زردشتی "فردانیت" اس زردانیت اور اس سے پیدا ہونے والی جبروت قنوطیت کو برداشت نہیں کر سکتی تھی، اس لیے دوسری بہ مات کے ساتھ ساتھ زردانیت کے ابطال کی بھی کوشش کی گئی، اس قسم کی ایک کوشش پہلوی ادب میں "سکند گمانیک نذراء" کے نام سے منہذ موجود ہے، اس زمانہ میں اکابر کی بوسیدہ سلطنت مسلمان فاتحین کے قبضہ میں آگئی، مگر مسلمان جیسی فعال قوم کے نزدیک "تقدیر پرستی" کی تحریک فروغ نہیں پاسکتی تھی، اس لیے زردانی مذہب ڈھائی سال تک دہرایا، یہاں تک کہ محمد بن زکریا الرازی نے اسے زندہ کیا۔

زمانہ پرستی کا دوسرا گہوارہ یونان تھا، جہاں کی قدیم ارسطوری خرافات میں "کردوس (زمانہ کا دیوتا) اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا، جب ان ارسطوری خرافات پر فلسفہ کی ٹھک بوس عمارت قائم ہوئی تو زمانہ "خدا" تو نہ رہا مگر "خدا" (غیر مخلوق قدیم) ضرور رہا، تمام یونانی فلاسفہ اسے قدیم مانتے ہیں۔ چنانچہ ارسطو نے "سماع طیبی" میں لکھا ہے:-

"تمام مفکرین ابتداً، فرداً بعد اس بات پر متفق ہیں کہ زمانہ کی ابتدا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ

سے علی سبیل الاستمرار موجود ہے، صرف افلاطون ہی وہ فرد مستثنیٰ ہے جس نے زمانہ کے لیے

لے شرح المواقف، Cornford: Greek Religious Thought,

ابتدائی ہے۔

جب یونانی فلسفہ مسلمانوں میں آیا تو حکماء اسلام نے زمانہ کے قدم کو بھی بطور ایک اصول مسئلہ کے مان لیا، مگر ان کے پاس اثبات زمانہ کے لیے شہادت حسی کے علاوہ کوئی دلیل نہ تھی، ادھر متکلمین اسلام نے اسے عقیدہ توحید کے منافی پاکر سرے سے اس کا انکار کر دیا۔

اس طرح چوتھی صدی کے اندر دو جماعتیں تھیں: علماء اسلام اور فلاسفہ۔ علماء اسلام کے دو گروہ تھے، ۱۔ عام مفسرین و محدثین اور فقہاء و متکلمین جو زمانہ یا دہر کو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق قرار دیتے تھے، جو حادث کائنات میں قطعاً غیر مؤثر ہے،

ب۔ انتہا پسند متکلمین جو سرے سے زمانہ کے وجود خارج ہی کے منکر تھے، اسی طرح حکماء کے بھی دو گروہ تھے:

۱۔ تبیین ارسطو جو زمانہ کے وجود حقیقی کے قائل تھے، اور اسے ازلی وابدی مانتے تھے،

ب۔ حرافہ جس کا سرگروہ محمد بن زکریا الرازی تھا، زمانہ کے جو ہر مجرّد، تدبیر اور واجب الوجود ہونے کے قائل تھے،

باہنہ حکماء اسلام کے پاس اثبات زمانہ کی کوئی منطقی دلیل نہ تھی، یہ کام شیخ بوعلی سینا نے انجام دیا، اس نے سائنٹفک بنیادوں پر زمانہ کے وجود خارج کو ثابت کیا اور اس کے لیے دو دلیلیں دہن کیں، ایک کا عنوان بیان طبیعی ہے اور دوسری کا "بیان الہی" ان کی وضاحت اس نے کتاب "شفاء" کے فن اول، مقالہ ثانیہ کی گیارہویں فصل میں کی ہے، مگر متکلمین ان سے مرعوب نہ ہوئے اور وہ ہمیشہ ان دلیلوں کو باطل کرتے رہے۔

چنانچہ پہلا تصادم پانچویں صدی ہجری کے آخر میں ہوا، جب امام غزالی نے "تہذیب الفلاسفہ" میں پہلے مسئلہ "فی ابطال قولہم بقدم العالم" کی توضیح میں فلاسفہ کی دوسری دلیل "ضیغہ ثانیہ لیم فی الزمان" قدم

کے پرچے اڑائے، ان اعتراضات کا جواب چھٹی صدی کے نصفِ آخر میں ابن رشد اندلسی نے "تہافت الہماذہ" میں دیا۔ اس کے بعد سے بحث گہری مناظرہ کا سبب بن گئی، تا آنکہ نویں صدی کے آخر میں سلطان محمد فاتح تنظیمیہ کے ایما سے خواجہ زادہ نے "تہافت الفلاسفہ" میں اور مولیٰ علاء الدین طوسی نے کتاب الذخیرہ میں دونوں کے دلائل پر محاکمہ کر کے آخری فیصلہ کیا۔ چھٹی صدی میں فلاسفہ نے اپنے موقف میں تبدیل کی یا کہنا چاہیے اس کی تبدیلی کی بجائے ابو البرکات بندادی نے زمانہ کو معذور قرار دیا، مگر یہ مذہب دشمنان کو مطمئن کر سکا نہ فلاسفہ میں مقبول ہو سکا، بہر حال یہ پہلی تبدیلی تھی،

فلاسفہ دشمنان کے درمیان زمانہ کے باب میں دوسرا تقادم چھٹی صدی کے آخر میں ہوا جب کہ امام رازی نے "المحصل" میں زمانہ کے وجود خارجی کے خلاف دلائل پنجگانہ کے ضمن میں فرمایا کہ اگر زمانہ کا خارج میں وجود ہے اور "تھا" ہے "اور" ہوگا "کا مفہوم ثابت و ثابت ہے تو "متجددات" پر ان کا انطباق ناممکن ہے، اور اگر غیر ثابت ہے تو ثابتات (باری تعالیٰ) پر انہیں منطبق نہیں کیا جاسکتا، یہی فلاسفہ کی یہ دقیق کمتغیرات کی نسبت متغیرات کی طرف "زبان" ہے، اور متغیرات و ثابتات کی نسبت "دہر" ہے، اور ثابتات کی باہمی نسبت "مرد" ہے تو اس کے لیے امام صاحب نے فرمایا: هذا التحويل خال عن التحصيل۔ اس سے فلاسفہ بڑے چراغ پا ہوئے، محقق طوسی نے تو اتنی ہی کہنے پر اکتفا کیا کہ اصطلاح مقرر کرنے والوں کو وضع اصطلاحات کا پرماتھی ہے، مگر گیارہویں صدی ہجری میں میرا قرداماد نے روز بیان کی انتہا کر دی لیکن محض اس سے کام نہ چل سکا اور فلاسفہ کو پھر اپنے موقف کی تبدیل کرنا پڑی۔

چنانچہ دسویں صدی میں محقق دوانی نے ابن سینائی مسلک کی پھر تبدیل کی کہ زمانہ اگرچہ "فی مطلق الہمایہ" ہے مگر اپنے آغاز میں مطلق البدایہ ہے۔

یسری تبدیلی خود میرا قردا مانے کی اور "تھو دت دہری" کا مفروضہ تراشا مگر یہ توجیہ خود دوسرے
 فلاسفہ کو مطمئن نہ کر سکی اور ملا محمد جوہنپوری نے "شمس بازغہ" میں اس نظریہ پر شدید اعتراضات کیے۔
 اب اس علی مسئلہ نے گہری مناظرہ کی شکل اختیار کی، آخر میں ملا امان اللہ بنارس نے اس مسئلہ
 میں محاکمہ کیا۔

بحث کا آخری فیصلہ دہلی میں ہوا، جبکہ خاتم المسلمین مولانا فضل حق خیر آبادی نے فلاسفہ
 کی تدقیقات پر آخری غریب لگا کر "زمانہ پرستی" کے ثبوت میں آخری کیل ٹھونک دی، حتیٰ کہ انکے
 صاحبزادے مولانا عبدالحق خیر آبادی کو جو یونانی فلسفہ کے آخری علمبردار تھے کہنا پڑا
 "نعم وجود الزمان يشبه ان يكون اضعف الخاء الوجودات۔"

اس مختصر سے تاریخی جائزے سے واضح ہو جاتا ہے کہ "علماء و فلاسفہ کی یہ موثر گانیاں" کوہ کنہ
 دکاہ برآوردن سے زیادہ دقیق ثابت ہو سکیں اور یہ انجام ہوا "واہمہ کی اس مشق پیہم" کو
 "نازک اور دقیق مسئلہ" بنانے کا۔

(معارف: جون ۱۹۶۲ء)

(۲)

(۳) نیاز صاحب لکھا ہے۔

”وقت در اصل ز جوہر ہے نہ عرض نہ کوئی واقعہ ہے نہ کوئی حادثہ اور وجود کے لیے جن

صفات کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی۔“

! لغاد دیگر مع ہے یہ وہ لفظ کہ شرمندہ معنی نہ ہوا

سوال یہ ہے کہ ایک ایسے امر موجد کی جو جملہ صفات وجود سے عاری ہے ”نجات طرازی“

کیا معنی: الہم لا یوصف ولا یوصف: ”منطق ہی کامیاب نہیں ہے، بلکہ عقل سلیم اور Common

sence کا بھی متعلق ہے۔ لہذا مبدء و مبدء کو اہم قرار دینا تو ہم پرستی نہیں تو پھر کیا ہے۔

جب زمانہ مبدء و مبدء مبدء تو پھر یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ وہ کب اور کیونکر پیدا ہوا،

لے چنانچہ اوپر بولا ہے خیر! اسی کا قول نہ کہ ہمارا نہ مبدء ترین خود وجود سے متصف ہے، ان سے پہلے لا محذور

جو نبوی نے منکرین زمانہ کا جواب دینے کے بعد شمس از غریب اعتراف کیا ہے: ”ظہر جہاں کہیں وجود“

الاعیان ومع ذلک فاعلم ان الزمان اصنف الاشياء وجوداً: ”لا محذور نے خود شیخ بر علی سینا کا

اعتراف نقل کیا ہے کہ: ”قال الشيخ يشبه ان يكون الزمان اصنف وجوداً من المحرك وبجانب وجود

امور بالقياس الى امور۔“

ایہہ معاشرتی زندگی کی عملی ضرورتوں کے لیے زمانہ کا حوالہ ناگزیر ہے۔ اس لیے اسے سمجھوتوں کی کچلیوں کی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لیے اشاعرہ نے اسے ایک پیام قرار دیا اور بس۔ چنانچہ شرح المواقف میں زمانہ کے مذاہب خمسہ کے غمین میں مذکور ہے:-

خاص المذاہب فی حقیقتہ	حقیقت زمان کے سلسلے میں پانچواں مذہب
الزمان مذہب لا شاعۃ کا	اشاعرہ کا ہے۔ اس کی رو سے زمانہ
دھوانہ متجدد معلوم	ایک تجدید پذیر امر ہے جس سے دوسرے
یقدار بہ بتجدد	تجدید پذیر امور کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔

مگر علامہ نے معاشرتی زندگی کے اس اہم قائل کو زمانہ پوشی و باطل زدشتی سے تسخیر کیا ہے

اے اسیرِ دوش و فردا درنگ	در دل خود عالم دیگر درنگ
در گل خود تخم ظلمت کاشتی	وقت را مثل خطی پنداشتی
باز با پیانہ نیل و نہار	نکر تو پیو و طبل روزگار
ساختی این رشتہ از زمار دوش	گشتہ مثل بتان باطل فردا

حالانکہ زمانہ کی اس افادی حقیقت کا احساس ہی مغربی ثقافت کا آغاز تھا، اسے سنجیدہ کہتا ہے کہ کلاسیک (یونانی) عہد کا انسان گھڑیوں کے استعمال سے مستغنی تھا، اور اس کی یہ بے نیازی بالعقدہ والا رادہ تقبی وہ صرف "آن ماضی" ہی پر رہتا تھا، ماضی مستقبل سے بالکل بے پردہ:

Classical man managed to do without the clock, and his attention was more or less

لے اسرار خودی: اسی کے لیے نیاز صاحب نے لکھا تھا کہ "اقبال نے اسرار خودی میں مسدّد زمان و مکان کے متعلق بڑے بصیرت افروز نکات پیش کئے ہیں۔"

*deliberate..... Classical man's existence
..... was wholly contained in the instant.*

Nothing must remind him of past or future.

(Spengler: Decline of the west Vol 1, P. 132)

[کلاسیک عہد کا انسان بغیر گھڑی کے گزارا کر لیتا تھا۔ اور اس کی یہ ثقافت کم و بیش ارادی تھی..... کلاسیک عہد کے انسان کی زندگی تمام تر ان ماضی میں منحصر تھی، وہ نہیں چاہتا تھا کہ کوئی شے اسے ماضی یا مستقبل کی یاد دلائے]

اسی طرح قدیم ہندوستانی ثقافت زمانہ کی اس انادری حیثیت سے نا آشنا تھی۔

"The indians also have no sort of time-reckoning (the absence of it in their case expressing their Nirwan) and no clock and therefore no history, no life memories, no care." (ibid, vol 1 P. 33)

[اہل ہند بھی وقت شماری کا کوئی نظام نہیں رکھتے تھے، اس کا نتیجہ ان کے بیاں زود کا منظر ہے] ان کے بیاں گھڑی تھی اور اس لیے ان کے بیاں کوئی تاریخ تھی، زندگی سے متعلق یادیں اور نہ کوئی فکر پرور]

بہر حال اس کلاسیکل غنودگی سے بیداری کا آغاز قیصر جولین کے زمانہ میں ہوا، اس رو بہ تقویم کی اصلاح کی اور اس کا قتل "موت بیزاری" کے اجتماعی احساس کا آخری احتجاج تھا:-

*Caesar's reform of the calendar may almost
be regarded as a deed of emancipation*

from The classical life feeling..... His
assassination seems to us a last out-break
of The antidualion feeling That was incarnate
in The polis and The Archaic Roma." (ibid Vol I, P, 133)

[تیسرے جو تقویم کی اصلاح کی تھی اسے کلاسیک احساس زندگی سے جھٹکا را سمجھا جاسکتا ہے،
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قتل اس مدت بیزاری کے ختم ہونے کا آخری احتجاج تھا جس کی روح
"محدود شہروں" اور رومن الگبرنی میں طول کیے ہوئے تھی!]

لیکن زمانہ کی اس افادی حقیقت کا صحیح اندازہ یورپی ثقافت ہی نے لگایا (بقول اسپنجلر)
کیونکہ جرمنوں نے (جنہیں اسپنجلر مغربی کلچر کا مثل غنیم سمجھتا ہے) دیوار گھڑی کو دریافت کیا۔ وہ لکھتا ہے:-

Among The western peoples, it was The
Germans who discovered The mechanical
clock, The dread symbol of The flow of Time.
(ibid, Vol I P. 14)

[مغربی اقوام میں یہ ٹرن اولیت جرمن قوم ہی کا عمل ہے کہ اس نے مشین سے پلنے والی گھڑیاں
دریافت کیں جو زمانہ کے مرد و انقضاء کی مہیب علامت ہے] (انٹال العربیہ ص ۱۴)
اور زمانہ کی اسی افادی حیثیت کے شدید احساس میں یورپی ثقافت کا خصوصی امتیاز مضمر
ہے جیسا کہ اسپنجلر لکھتا ہے:-

Man has never..... been so aware
and, aware so deeply sensible of Time....

as he has been in the west. (ibid, Vol 1 P 133)

[انسان کبھی اتنا بیدار و متیظ نہیں رہا، اسے کبھی زمانہ کے وجود کا اتنا گہرا احساس تھا

جتنا کہ مغرب دیورپی کلچر میں رہا ہے۔] (الحلال الغریب ص ۱۳۳)

لہذا غالباً اسپنجلر کے اسی قول کی صدا نے بازگشت تھی جن نے علامہ اقبال سے زمانہ کے حقیقی ہونے کے شدید احساس کو قرآن کی بنیادی تعلیمات کا اصل دینی علیہ "قرارد دلویا، لیکن یہاں وہ قرآن کی بنیادی تعلیمات کے اس اصل دینی علیہ کو زمانہ بردوشی و باطل فردشی سے تعبیر فرمانے لگے، فیا العجب۔

بہر حال اگر زمانہ کی افادی حیثیت کے احساس اور اس سے معاشرتی زندگی میں استفادے کی ترقی سے کسی تہذیب و ثقافت کی بلندی و برتری کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے تو یقیناً اسلامی ثقافت کا درجہ دنیا کی ثقافتوں میں بہت بلند و برتر ہے، اسلام اصولی طور پر وقت کی افادی حیثیت کی قدر رکھتا ہے، اس کی تعلیم عبادات سے لیکر معاملات تک ہے، نماز کے اوقات اور روزے کی مدت کا، زکوٰۃ کے وجوب اور حج کے تعین کا اسی پر مبنی ہے، مرد نمازی صرت طلوع فجر اور طلوع آفتاب ہی میں امتیاز نہیں کرتا، وہ فجر کے اندر غشی اور اسفار کی بھی تدقین کرتا ہے، سحر عیادت کو سحر کاذب سے ممتاز کرتا ہے اور اسی طرح دیگر اوقات میں۔ معاملات کے اندر آجل منشی کا تعین اسی احساس پر مبنی ہے، اور اسی احساس کی شدت نے سلمان ذہانت کے دقیق پیا گھڑیاں ایجاد کرائیں، اسپنجلر کہتا ہے کہ تسلیم کے قریب گریٹ (پوپ سوسرڈم) نے پھر کئی سے چلنے والی گھڑی ایجاد کی، جرمنی میں کلاک ڈرٹسلس کے قریب وجود میں آئے، اور جیب گھڑیاں اس کے بعد۔ لیکن اس سے چار سو سال پہلے گھڑیاں اسلامی دنیا میں عام تھیں، اور ہارون الرشید نے جو شارمین کو تحفہ میں گھڑی بھیجی تھی وہ پہلا وقت پیا تھی،

جوسرزمین یورپ میں پہنچا۔ "الوقت سیف قاطع" کے اصول کے ماتحت مسلمانوں نے غیر معمولی صحت کے ساتھ وقت کی پیمائش پر زور دیا، انھوں نے منٹ اور سکینڈ (دقائق و ثوانی) تک ہی اجزاء زبان کی تقسیم کو محدود نہ رکھا بلکہ ثوانی اور دایہ حتیٰ کہ عواشر تک اسے ضبط کیا۔

لیکن علامہ اقبال اسلامی ذہن کی اس کاوش کو جس میں وہ متمدن دنیا کی "وقت پیمائی" کے طریقوں کا استاد ہے، زنا بردوشی و باطل فردوشی سے تعبیر فرماتے ہیں، صرت اتنے سے تصور پر کہ "Pure Duration" کے دائمہ تراشی کی داد نہ دے سکا جس نے قدیم ہنجاشی دور میں بندگانِ خدا کا سر "زردوان" کے سامنے جھکوا دیا تھا۔

(م) نیاز صاحب نے لکھا ہے :-

"(زمانہ کے متعلق) بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی تھے، اور ان پر انھوں نے

بہت غائر نگاہ ڈالی تھی۔"

علامہ اقبال نے مغربی فلسفہ کا بڑا غائر مطالعہ کیا تھا، جیسا کہ خود فرماتے ہیں :-

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

اس وجہ سے ان کے سامنے زمانہ کے متعلق بہت سے پیچیدہ سوالات تھے، اس کا بڑا سبب

اسپینجر کی تقلید تھی، اسی زمانہ میں اسپینجر کی "Decline of we" شائع ہوئی تھی اور

علامہ اس سے بہت متاثر ہوئے تھے، اور چونکہ اسپینجر نے یورپی ثقافت کے اصولی معیارات "یونان

ہنراری" اور "احساس زمانہ" بتائے تھے، اس لیے علامہ نے بھی ان دونوں معیارات کو اسلامی

ثقافت کا اصل الاصول قرار دیا،

غرض مغربی فلسفہ کی عقیدت میں زمانہ کے متعلق اقبال کے ذہن میں پیچیدہ سوالات کا

پیدا ہو جانا فطری تھا، مگر مغربی فلاسفہ خود انھیں حل نہیں کر سکتے تھے، لہذا ان کی رہنمائی سے مایوس

جو کہ علامہ کی نظریں مشکین اسلام کی جانب اٹھیں۔ جیسا کہ خود کہتے ہیں ہے
پھر یہ غوغا ہے کہ لاساٹی شراب غار سائے دل کے ہنگامے میں مغربے کر ڈالے خوش

اس ذہنی کشمکش کا نتیجہ وہ لیکچر تھے جو علامہ نے ۱۹۴۸ء میں حیدرآباد وغیرہ میں "الہیات اسلامیہ" کی تشکیل جدید کے عنوان سے دیئے۔ مگر اسلام اور اسلامی ثقافت کو صحیح طور پر سمجھنے کی ترپ ان میں کنتی ہی شد یہ کیوں: جو وہ ذہنی پس منظر جو مفکرین اسلام کی کاوشوں کے صحیح طور پر سمجھنے کے لیے درکار تھا، ان کے پاس بہت کم تھا، چنانچہ علامہ کی اس زمانہ کی زندگی اس بات کی شاہد ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقف ہونے کی مختلف کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے،

صدت حال یہ تھی کہ جس وقت انھوں نے یہ لیکچر دیئے اس وقت تک انھیں امام رازی کی "المباحث الشرعیہ" جس کی جلد اول کا آخری حصہ: زمانہ کی بحثوں پر مشتمل ہے، دیکھنے کو بھی نہیں ملی، انھوں نے سید سلیمان ندوی مرحوم کو اپنے مکتوب مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۴۸ء میں لکھا۔
"ایک زحمت دینا چاہتا ہوں معاف فرمائیے گا۔ مباحث شرعیہ لاہور میں دستیاب نہیں ہو سکتی، کیا یہ ممکن ہو کہ آپ ذرا ان کے منتقلی امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلمبند فرما کر مجھے ارسال فرمادیں، میں اس کا ترجمہ نہیں چاہتا صرف خلاصہ چاہتا ہوں۔"

معلوم نہیں سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجا یا نہیں، لیکن اگر بھیجا بھی ہو تو علامہ نے خطبات کی تیاری میں اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں لی، کیونکہ اس کی کوئی تفصیل نہیں ملتی، بہر حال اواخر ۱۹۴۸ء سے قبل علامہ کو "المباحث الشرعیہ" کے مطالعہ کا موقع نہیں ملا اور اس وقت تک انھیں دوسرے

۱۷ مئی (دسمبر ۱۹۵۲ء) ع ۳۰۹ ھ اگرچہ خطبات میں انھوں نے اس کا حوالہ دیا ہے کہ یہ کتاب حال ہا

دارۃ المعارف حیدرآباد سے شائع ہوئی ہے، مگر مصوبات کتاب کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔

تسلیم و تصویح کے انکار متعلقہ زمان کا بھی کوئی علم نہ تھا، چنانچہ سید صاحب کے نام دوسرے مکتوب مورخہ ۸ رگست ۱۹۳۳ء میں فرماتے ہیں:-

۱۔ حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوٰات یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس جگہ
حوالے مطلوب ہیں،

۲۔ حضرات صوفیہ میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے بھی
آگاہ فرمائیے،

۳۔ تسلیم کے نقطہ خیال سے حقیقت زمان یا آن سیال پر مختصر اور مدلل بحث کوئی کتاب میں ہے
امام رازنی کی مباحث مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں۔

غالباً سید صاحب نے اس خط کا طمانیت بخش جواب دیا تھا، اور پہلے رستخار کے جواب
میں انہوں نے ابن عربی کے خیالات متعلقہ زمان کا خلاصہ خود کرنے اور بھیجنے کی کوشش کی تھی، تیسرے
سوال کے جواب میں مولانا برکات احمد صاحب کے رسالہ ”اتقان العرفان فی اہیۃ الزمان“ سے
استفادہ کرنے کے لیے لکھا تھا، چنانچہ علامہ نے یہ رسالہ جلد ہی منگوا لیا مگر اور کتابیں دستیاب نہ ہو سکیں۔
مکتوب مورخہ ۲۴ ستمبر ۱۹۳۳ء میں لکھا ہے:-

”والا نامہ ابھی ملا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں، رسالہ اتقان فی اہیۃ الزمان آج
مل گیا، میں نے اس کے لیے ایک دوست کو نوٹک کھاتھا آج موٹوئی برسات احمد کرا ایک اور
رسالہ کے لیے جو اردو میں لکھا ہے، ہندی فلسفی ساکن پھلاری مصنف تصویلات فلسفہ کا نام
کیا ہے..... شہرح موافق دیکھ رہا ہوں، فتوحات کا مثالیہ آپ کا لکھنا آنے کے بعد دیکھوں گا۔
..... علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا نرنا آج ہندوستان میں سوائے سید سلیمان ندوی کے اور کون ہے۔“

لکھنؤ ۱۵ اکتوبر ۱۹۳۳ء ص ۳۱۳ ۲۵ ایضاً ص ۳۱۴

لیکن علامہ نے مولانا برکات احمد کے رسالے کو کھانٹک سمجھا۔ اس کا اندازہ ان کے کتبہ بنام سید سلیمان ندوی مورخہ ۱۷ ستمبر ۱۹۳۳ء سے ہو سکتا ہے:-

”حضرت ابن عربی کے خیالات و افکار بھیجے گا جو وعدہ آپ نے فرمایا ہے اس کے لیے بھجے گا۔
ہوں، مولوی سید برکات احمد صاحب کا رساریں نے دیکھا ہے، انتہا، اللہ سے سبقاً سبقاً
پڑھوں گا، مسئلہ آن کے متعلق ابھی مشکلات باقی ہیں، مولوی سید برکات احمد مرحوم نے
دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ
مسئلہ نہایت مشکل ہے۔“

خط کشیدہ الفاظ سے اس بات کی بخوبی تصدیق ہو سکتی ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے
واقع ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود علامہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے، ”ذہر“ اور ”زمان“
کا امتیاز مولوی برکات احمد صاحب کا اختراع نہیں ہے، ان سے سات سو سال پہلے امام راز
کی ”المحصل“ میں اور تقریباً ایک ہزار سال پہلے شیخ بوعلی سینا کے یہاں یہ امتیاز ملتا ہے، اور حالانکہ
امام رازی نے اس تدقیق کو شیخ بوعلی سینا کی طرہ منسوب کیا ہے، لیکن یہ شیخ سے بھی پہلے کی ہے کیونکہ
ابو حیان التوحیدی نے کتاب المقایسات میں ابو سلیمان سجستانی کی ایک تقریر متعلقہ زمان کے
انداز اس کا حوالہ دیا ہے، نیز البیرونی نے کتاب الهند میں محمد بن زکریا الرازی طبیب مشہور
کی جانب اس قسم کی ایک تدقیق منسوب کی ہے۔

اس سے زیادہ حیرت خیز امر یہ ہے کہ مولانا برکات احمد صاحب اپنے اکابر کی تبعیت میں خود
اس تدقیق کے منکر، اس سے بیزار اور اس کے درپے اہتمام ہیں، وہ مسئلہ زمان کی مشکلات
لے مارن نومبر ۱۹۵۴ء ص ۳۹۴ لے المحصل الرازی ص ۶۱ لے عبون السائل مشہور رسالے سے لے لیا
ص ۱۶-۱۷ لے المقائسات ص ۶۴ لے کتاب الهند ص ۱۶۳-۱۶۴ لے الباحۃ المشرقیہ طبراول ص ۶۴

کو کم کیا کریں گے، وہ تو اس تہ قیق کا بار بار حوالہ دے کر ان مشکلات کو اور بڑھاتے ہیں، معلوم نہیں رسالہ "اتقان العرنان فی مایۃ الزمان" [جو کوئی پچاس صفحہ کا ایک چھوٹی نقیض کا رسالہ ہے] کی کس عبارت سے علامہ نے یہ مطلب نکالا ہے کہ مولوی برکات احمد صاحب نے "دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔"

اس سے زیادہ مضحکہ خیز ایک اور واقعہ ہے، علامہ اقبالؒ نے میر غلام بیگ نیرنگ کی معرفت مولانا امین الدین اجمیری سے زمان یاد ہر پر مضمون لکھایا تھا، مولانا اجمیری خاتم التکلیفین مولانا فضل حق خیر آبادی کے سلسلہ تلمذ کے ممتاز علمائے دینی تھے، اس کتب خانہ میں فلاسفہ کے نظریات متعلقہ دہر و زمان کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی حیثیت سے جائزہ لیا جاتا تھا، مولانا فضل حق خیر آبادی نے میر باقر داماد کی "افق البین" پر بھی حاشیہ لکھا تھا، میر باقر داماد کا نام اسلام کی تفکیر متعلقہ زمانہ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے، وہ خود "حدث دہری" کے نظریے کے مخترع تھے، اس لیے خیر آبادی غاندان میں اس نظریہ پر خصوصیت سے تبصرہ کیا جاتا تھا، خود مولانا اجمیری کے استاد مولانا برکات احمد صاحب نے "الحجۃ البازغہ فی شرح حکمۃ البالغہ" میں "حدث دہری" کے بطلان میں متعدد دلیلیں دی ہیں، اس لیے قدرتی امر ہے کہ مولانا اجمیری نے اپنے محولہ بالا مضمون میں "میر باقر داماد" اور ان کی آزاد انداز کا خلاصہ دیا ہوگا، لیکن علامہ اس نگرانی پس منظر سے خالی الذہن تھے، جو اسلامی فکر کے ان منطبق مباحث کو کا حقہ سمجھنے کے لیے درکار ہے، اس لیے وہ اسے جہاں تک سمجھ سکے ہوں گے ظاہر ہے اور انگریزی ترجمہ کے بعد اس کا جو حشر ہوا ہوگا وہ کسی نزدیک تر عینح کا محتاج نہیں ہے۔

مگر ان سب باتوں کے لیے مذرت کی جاسکتی ہے، سوائے ایک بات کے، علامہ نے اسلامی فکر کی تاریخ اور اس کے مشاہیر سے بھی خود کو آشنائے کی زحمت کو ادا نہیں فرمایا،

نصف اونی ہندوستان "محقق مولانا عبد الشاہ خاں شروانی

انہوں نے ان "میر باقر داد" کے نام جو نظریہ "محدث دہری" کا مخرج کی حیثیت سے اسلامی فکر کے اندر نظریہ زمان کی تاریخ میں سنگ میل کا درجہ رکھتے ہیں، ایک کا دو بنا دیا، چنانچہ خطبات (ص ۱۰۶) میں فرماتے ہیں:-

"This is what Mir Damad and Mullā Qazī Mean when They say that Time is born with The act of Creation."

ظاہر ہے جب علامہ سے منکر کی شخصیت کے سمجھنے میں یہ تنازع ہو سکتا ہے تو اس کے فکری دکان کی سمجھ بوجھانی کی ان سے کہنا تک توقع کی جا سکتی ہے۔

غرض مغربی فلسفہ کی نارسائی سے بایوس ہو کر انہوں نے مشرقی تفکر کے دامن میں پناہ ڈھونڈ لی۔ لیکن وہاں اگر مسائل کے حل کرنے کی دقت تھی، تو یہاں مسائل کو سمجھنے ہی میں اشکال تھا۔ وہاں نارسائی کا اعتراف تھا، یہاں حقیقت رس کا معاملہ۔

(۵) نیاز صاحب نے لکھا ہے:-

"وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ متاثر تھے کہ اسے انسان کی بہت د

حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے۔"

یہاں نیاز صاحب نے اپنی طرف سے تصریح فرمایا ہے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے "اقبال کا تصور زمان و مکان" میں لکھا ہے:

"ان کا (علامہ کا) خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور

موت کا مسئلہ ہے۔"

خود علامہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

”دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوا ہے کہ غائب دینی
مسائل ہوں یا نہ ہوں تقیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں، سب کا نصب العین اور
مقصد وہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمولیا جائے، ظاہر ہے جس تہذیب کا مطلق نظر
یہ ہوا اس میں زمان و مکان کا سوال در حقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔“

(الہیات اسلامی کی تشکیل جدید)

لیکن علامہ سے اسلامی تہذیب کی تاریخ کے سمجھنے میں قانع ہوا ہے، زمانہ (یا زمان
و مکان) کا مسئلہ اسلامی فکر میں صرف اتنی حیثیت رکھتا ہے کہ غیر اسلامی فکر کے نمائندے ان
اعصاب خیالی کے آگے تر استے رہیں اور توحید کے دیوانے اس کا رگ شیشہ گری کو پاش پاش
کرتے رہیں، تاریخ شاہ ہے کہ اسلامی فکر میں جب پہلی مرتبہ ثرولہ کی دہم و تھنیل کے اس ڈھکے
کا نام آیا تو فوراً اسے بندگان ظن و تخمین کی اختراع سے تعبیر کیا گیا، چنانچہ جس وقت زمانہ و
قریش نے کہا

اور کچھ نہیں بس یہی ہے ہمارا بیٹا دنیا
کا، ہم جیتے اور مرتے ہیں اور نہیں ہلاک
کرتا ہم کو مگر زمانہ۔

وَمَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا
نَمُوتُ وَنَحْيِي وَمَا يُهْلِكُنَا
إِلَّا الدَّهْرُ

تو فوراً وحی نازل ہوئی

اور ان کو کچھ خبر نہیں اس کی وہ محض
انکلیں دوڑاتے ہیں۔

وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ
إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

اس برجستہ گرفت نے اس باب میں اسلامی فکر کے موقف کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا۔

اسی طرح جب مہبط وحی کو معلوم ہوا کہ مقاصد زندگی میں ناکام افراد کی زبان پر

تجالدہر اور "بوسا لہر" کی منکبات اور ملا حیاں جاری ہیں تو معلوم کتاب و حکمت نے بتا دیا کہ زمانہ کو سب و شتم نہ کہو کیونکہ ان مصائب و ذائب کا ازل کرنا وہ ہے جس کے قبضہ قدرت میں زمانہ ہر ایک آلہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے (مزید تفصیل آگے آرہی ہے)۔ چوتھی صدی ہجری تک مفکرین اسلام کی تمام جماعتوں مفسرین و محدثین اور فقہاء متکلمین کا اس پر اتفاق رہا، پانچویں صدی سے غیر اسلامی (یونانی و ایرانی) انکار کے عقیدہ مندوں نے زمانہ پرستی کو نئی نئی شکلوں میں پیش کیا، مگر متکلمین نے

ہر رنگے کہ خواہی جا رہی پوش من اندازتہ رادی ششم

کے مضائقہ سے بچا تا اور اس معرکۃ دباطل میں اپنا فرض منصبی پورا کیا۔

غرض اسلامی فکر کی تیرہ سو سال کی تاریخ شاہد ہے کہ اسلامی تہذیب میں زمان و مکان کے مسئلے کو کوئی اہمیت نہیں دی گئی، زندگی اور موت کا سوال بنانے کا تو نہ کورہی کیا۔

واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ زبان کے ساتھ علامہ کا یہ غیر معمولی شغف ان کے میلان تجدد پسندی کا نتیجہ تھا، یورپی کلچر سائنس اور طبیعیات کا کلچر ہے۔ طبیعیاتی تفکر کے نتیجے میں مغرب کے فلاسفہ اور سائنس دانوں کو زمان و مکان کی حقیقت پر غور کرنا پڑا اور یہ مسائل ان کی فکری کاوش کے ناگزیر موضوع بن گئے، چنانچہ ایک جرم من فلسفی سائنس دان مورٹن شک لکھا ہے:-

The most fundamental conception in

physics are those of space and time

The effort of physicists had always been

directed along to all the substructure which

occupied space and time space and

time were regarded, so to speak as vessels containing this substratum and furnished fixed systems of reference." (Moritz Schellich: Space and Time in Contemporary Physics, P. 2)

طبیات کے سب سے زیادہ بنیادی تصورات زمان و مکان کے ہیں۔ ماہرین طبیعیات کی کوشش ہمیشہ خاص طور سے ان چیزوں کی طرز میں رہی ہے جو زمان و مکان پر مشتمل ہیں..... ایسا سمجھا جانا چاہیے کہ زمان و مکان ایک طرح کے ظروف ہیں جو ان چیزوں پر

مشتمل ہیں اور جو تئیں وضع کے لیے ثابت و مقررہ اجالات مہیا کرتے ہیں [

ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ کو جو یورپی انداز فکر سے بچہ متاثر تھے، اندیشہ تھا کہ یہ "اہمیت مفروضہ" مشرق میں جہاں سائنس اور طبیعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی اچھے زیادہ درخور امتیاز سمجھی جائے گی، اس لیے انھوں نے بنیر کسی معقول وجہ کے اس کے لیے ایک تاریخی توجیہ تراش لی، حالانکہ اسلام کی فکری و ثقافتی تاریخ کا مطالعہ اس اختراعی توجیہ کی کسی طور پر تائید نہیں کرتا، مگر علامہ کو "طبع مشرق" کا پورا پورا اندازہ تھا، اسی لیے انھوں نے طبیعیات کے بجائے مسائل تصوف کا سہارا لیا۔

(۶) انیاز صاحب نے لکھا ہے:-

"زمانہ ان کے بیاں رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا تعلق ارتقاء سے تھا، اس حسیات

سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا۔"

جس طرح ایک بگڑا مفکر اپنی ژولیدگی تخیس لے لیے غنائیات کے دامن میں پناہ ڈھونڈتا ہے اسی طرح ایک بگڑا ادیب اپنی پریشاں گفتاری کے لیے غیشنا اور مہربان لفظ

کے ظلم کا سہارا لیتا ہے۔ مسئلہ ارتقا ہوا دیگر مسائل علیہ ان کی تعبیر و توجیہ فالص منطقی بنیادوں پر ہونی چاہیے۔ سائنٹفک استدلال کے بجائے اھلک حقایق کو عرفانی تجارب کے سپرد کرنا کوئی علمی خدمت تو نہیں ہے۔

زمانہ کا ارتقائی تصور برگسان کا مذہب ہے جس کی تعلیم علامہ کی نظروں میں فقہ ان خودی کے مترادف ہے

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا زمانہ ہی برگساں نہ ہوتا
زمانہ کے باب میں بڑے مذاہب پانچ ہیں جن میں سے تین فلسفے تعلق رکھتے ہیں، اور دو طبیعات سے

- (۱) مذہب طبیعی: اس میں مرکزی شخصیت ارسطو کی ہے، کانٹ سے پیشتر یہ تمام فلسفی ادرس کلسمسلک تھا۔
- ۲۔ مذہب انتقادی: اس کا واضح کانٹ ہی ہے۔ ۳۔ مذہب حیاتی یا ارتقائی: اسے برگساں نے پیش کیا۔
- ۴۔ مذہب مطلق: اس کا مثل نیوٹن ہے۔ اور ۵۔ مذہب نسبی: اس کا علمبردار آئنسٹائن ہے۔

ان مذاہب خمسہ میں سے برگساں کا مذہب یہ تھا کہ زمانہ مدت بحت *Pure Duration* ہے جس میں تقاب (*Succession*) ہے، مگر تغیر (*Change*) نہیں ہے۔ اقبال نے بھی اسی سلک کی تصویب کی ہے، اور زمانہ کے اس تصور کو انائے باطنی کا وظیفہ بتایا ہے جسے وہ " *Appreciative self* " سے تعبیر کرتے ہیں اس طرح اس نامے درک کا زمانہ ایک واحد اب (*Single Now*) جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا کوئی امتیاز نہیں لیکن یہ کوئی تصور نہیں ہے، بلکہ اسلام اس سے زیادہ منطقی انداز میں اس مدق کو پیش کر چکے ہیں۔ "دہر" اور "نہر" کے تصورات کو برگساں اور اقبال کی " *Pure Duration* " سے کہیں زیادہ منطقی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی گئی تھی، مگر نتیجہ "ہذا التھویل خال عن التحصیل" سے زیادہ دقیق ثابت نہ ہوا۔

نیاز صاحب کہتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک زمانہ رات دن کا نام نہیں ہے معلوم نہیں انھوں نے اقبال کے کس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے۔ ایک باطنی طور پر بقول مصنف رُوح اقبال زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے، ویسے گردشِ لیل و نہار اور سلسلہ روز و شب ہی اقبال کے نزدیک نقشِ گراں ثبات اور اہلِ حیات و مائت ہیں۔ اسی طرح نیاز صاحب کی یہ انشا پر دہازی کہ زمانہ اس عینیت سے مراد ہے جس میں وجود اور وجوبِ خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا، محض مہیب الفاظ کا ایک ظلم ہے، جس میں کوئی معنی نظم اور منطقی ربط نہیں ہے۔ کیا اچھا ہوتا کہ وہ ان ثقیل فلسفیانہ مصطلحات کے استعمال میں اتنا اصرار نہ فرماتے،

(۱) نیاز صاحب نے اس بہت ناک "عینیت" کی مثال میں لکھا ہے،

"زمانہ کا تعلق اس عینیت سے تھا جس میں وجود اور وجوبِ خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں

رکھتا اور جس کو صوفیاء لب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے:-

نہ زمان : مکان — لا الہ الا اللہ - ع

بسوخت عقل و حیرت کہ ایں چہ بولعجبی است

"نہ زمان : مکان لا الہ الا اللہ" ذہن اقبال کا اس وقت کا کارنامہ ہے جب ان پر توحید الہیہ کا غلبہ تھا، مبینہ "وجود اور وجوبِ خلق کے فرق و امتیاز" کی سرحدیں مٹانے سے اس کا کوئی تعلق نہیں، توحید [نفی غیر اللہ] وحدت الوجود [تأملہ غیر اللہ] بنیادی طور پر مختلف ہر دو شانِ مہمہا۔ پس اگر "صوفیاء لب و لہجہ" سے توحید الہیہ کے ظہور کا لہجہ مراد ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن اگر عجیب نام نہاد "توحید و جبری" کے مبلغین کا لہجہ مراد ہے تو یقیناً غلط ہے۔

(معارف: جولائی ۱۹۶۲ء)

[اعتماد: مضمون کی اس قسط کے لیے قارئین کرام کو غیر معمولی انتظار کرنا پڑا جس کے لیے مجبوری تھی،
 نیاز صاحب کی بعض گفتاریاں تقضی تھیں۔ مگر قیالیات پر ضروری لٹریچر ہیاں آیا اب تھا۔ میں
 محترم المقام جناب پروفیسر اکرم الیم شریف صاحب کا شکر گزار ہوں کہ انھوں نے اذراہ نوازش ادارہ
 ثقافت اسلامیہ کی لائبریری سے ڈاکٹر خلیفہ عبدالمکیم مرحوم کی "فکر اقبال" کا ایک نسخہ مجھے مستعار بھیجا۔
 "فکر اقبال" سے نیاز صاحب کی ایک گفتاری کی سند قائل کی گئی اور اسے حقائق کا بھی انکشاف ہوا۔ علامہ اقبال
 کے نظریہ زمان کے متعلق نیاز صاحب کا یہ "واقع اور مبصرانہ" مقالہ خلیفہ صاحب کی جگر کاویوں سے
 اڑایا ہوا ہے۔ جس سے اعتماد و استفادہ کا انھوں نے ذرا سا بھی اشارہ نہیں کیا۔ فیہ للجبب]

۸۔ نیاز صاحب نے لکھا ہے :-

"اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا تو ان کے اساتذہ نے اسے
 ایک لائسنس اپک کہہ کر ال دیا لیکن بعد کو جب برکسان نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل
 پیش کیے تو اہل نظر چونک پڑے۔"

نیاز صاحب نے اپنے دعوے کی سخافت کو تہپانے کے لیے ابہام کا سہارا لیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ

بقول نیاز صاحب، اقبال نے جس موضوع پر وہ مزخومہ غمخون لکھا تھا، کیا تھا؟ ”زمانہ کا ارتقائی تصور“
 غنیمت وجود و وجوب خلق“ یا ”انکار زمان و مکان کی عوفیاء تو غنیمت“ کیونکہ اس مزخومہ موضوع
 سے پیشتر انھوں نے ہی تین مسئلے بیان کیے ہیں۔

لیکن یہ شاید نیاز صاحب کو خود بھی معلوم نہ ہو، کیونکہ یہ ساری بحث جیسا کہ اعتدال میں اشارہ
 کیا جا چکا ہے ”فکر اقبال“ سے ماخوذ ہے۔ مگر انھوں نے جس مصلحت سے بھی ہو، اس کا ادنیٰ اشارہ کرنے
 کی بھی زحمت نہیں فرمائی۔ بلکہ اس کو چھپانے کے لیے خود اس فلسفیانہ بحث کو جو ایک ماہر فلسفہ کے
 قلم سے نکلی تھی، مسخ کر دیا۔

بہر حال خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے ”فکر اقبال“ (ص ۸، ۹) میں لکھا تھا:-

”علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگانہ کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت
 زمان کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانہ میں
 میں نے اس پر ایک مختصر مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابل اعتناء نہ سمجھا کیونکہ
 بات بہت افواہی تھی۔ برگانہ کے زور فکر اور قوت استدلال نے اس میں بہت وسعت اور
 گہرائی پیدا کر دی۔“

مگر ہمیں خلیفہ صاحب مرحوم کی یہ روایت ماننے میں تامل ہے، کیونکہ
 (الف) یہ بات نہ تو علامہ نے خود خلیفہ صاحب سے براہ راست کہی تھی کہ ان کی ذمہ داراد شخصیت

تھ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”زمانہ ان کے (اقبال کے) بیان رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا تعلق ارتقاء سے تھا،
 تھ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”زمانہ..... کا تعلق... اس غنیمت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا۔“

تھ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”اور جس کو عوفیاء لب و لہج میں یوں ظاہر کیا ہے:-

نہ ہے زمان و مکان لا الہ الا اللہ۔

پر اعتماد کر کے اسے تسلیم کر لیا جائے اور

(ب) انہوں نے ان بعض علم دوست احباب کے نام بتائے جن کی وساطت سے بات انہیں معلوم ہوئی کہ ان احباب کی ذمہ داری کی تحقیق کر کے اسے تسلیم کر لیا جائے۔
اس تفصیل کی عدم موجودگی میں اس روایت کی حیثیت چند خوش دل دوستوں کی خوش وقت

گزارانی سے زیادہ معلوم نہیں ہوتی، بالخصوص جب کہ قرآن اس کے خلاف ہے:
(الف) علامہ اقبال کے مکاتیب مختلف مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ اگر انہوں نے قیام پاکستان کے دوران میں اس موضوع پر کچھ لکھا ہو گا، یا لکھنے کا ارادہ کیا ہو گا، یا سوچا ہو گا تو کسی یکسی مکتوب میں اس کا حوالہ آ جانا چاہیے تھا، چنانچہ جب انہوں نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں اس مسئلہ پر سوچا اور لکھا تو اس کی تحقیق یہ سلیمان ندوی ہی سے کی گئی۔

نیز سید صاحب کے ساتھ ان کی جو مکاتبت ہوئی ہے، اس میں فطری طور پر اس بات کے مواقع تھے کہ اگر علامہ نے کبھی اس سے پہلے اس موضوع پر سوچا یا لکھا ہو گا، تو وہ ضرور اس کا ذکر کرتے۔

(ب) خوش قسمتی سے یہ عبد القادر صاحب نے بانگ درا میں کلام اقبال کو متعین ادوار میں تقسیم کیا ہے جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انہوں نے دوران قیام انگلستان میں کون کون سی نظمیں لکھی تھیں، ان نظموں میں بہت سے فلسفیانہ خیالات ہیں، اگر نہیں ہے تو کوئی زمانہ سے متعلق۔ ظاہر ہے اگر علامہ نے اس عرصہ میں زمانہ کے متعلق کچھ سوچا ہو گا تو ضرور اس کی جھلک غیر شعوری طور پر ان کے اشعار میں آجائی۔

(ج) لیکن سب سے زیادہ شاہد عاقل ان کا Development of Metaphysics in Persia - ہے جو دوران قیام انگلستان میں ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کتاب کو از اول تا آخر دیکھ جائے، کہیں مسئلہ زمان کی بحث نہیں ملے گی۔ حالانکہ جن مفکرین کے فکری

ظانوں کو علامہ نے اس میں قلمبند کیا ہے، ان میں کوئی ایسا نہیں تھا، جس نے مسئلہ زمان پر نہ لکھا ہو، بلکہ ان میں وہ اساطین بھی تھے جو اسلام کی فکری تاریخ کے اندر، تصورِ زمان کی توضیح کے مسئلہ میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں :- مثلاً مسکین، انھوں نے امام غزالی اور امام رازی جنھوں نے فلاسفہ کے قول بالزمان کے پرچے اڑا دیے : امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں اور امام رازی نے "المحصل" میں [جہاں انھوں نے اسکا زمان کی تائید میں پانچ دلیلیں دی ہیں، جن کی وجہ سے وہ بعد کے فلاسفہ میں معتب و منسوب ٹھہرے]۔ فلاسفہ میں ابن سینا نے زمان کے تصور کو سائنسٹک بنیادوں پر استوار کیا، ابن رشد نے "تہافت الفلاسفہ" کے ضمن میں امام غزالی کے مسلک متعلق "نفی زمان" پر تعجب کیا، ابوالبرکات بغدادی نے زمانہ کا ایک نیا تصور پیش کیا، محقق طوسی نے امام رازی کے تعقیب پر گرفت کی، محقق دوانی نے فلاسفہ کے مسلک متعلق زمان کی تبدیلی کی، میر باقر دمانی نے امام رازی کو سب و شتم کرنے کے علاوہ تعمیری طور پر حدوت و ہرہی کا نظریہ وضع کر کے فلاسفہ کے قریب الاہتمام موقف پر پستہ لگانے کی کوشش کی، علامہ اقبال نے ان میں سے اکثر مفکرین کے فکری نظاموں کے ساتھ "فلسفہ عجم" میں اعتناء کیا ہے، مگر تعرض نہیں کیا تو فلسفہ زمان کے مسئلہ سے ۔

اگر علامہ نے دورانِ قیام انگلستان میں کبھی اس مسئلہ پر سوچا ہوتا تو شعوری یا غیر شعوری طور پر "فلسفہ عجم" میں فلاسفہ اسلام کے مواقف متعلقہ "زمان" سے ضرور تعرض کرتے، اس باب میں ان کی خاموشی اس بات کی دلیل قاطع ہے کہ انھوں نے اس زمانہ میں مسئلہ زمان کے موضوع پر کچھ لکھنا تو دور کنار، سوچا بھی نہیں تھا،

(د) پھر خلیفہ صاحبِ مرحوم نے جس انداز میں یہ روایت فرمائی ہے، قرائن اس کی تردید کرتے ہیں، مگر بذاتِ خود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ناقابلِ یقین ہو۔ اس کے برخلاف نیاز صاحب نے اس "الغیبت" کو نسخ کر کے فی نفسہ ناقابلِ یقین بنا دیا ہے۔ فرماتے ہیں :-

(۱) اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا۔

[اقبال کا قیام یورپ کا زمانہ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء ہے]

(ii) بعد کو جب برگسان نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل پیش کیے تو اہل نظر چمک پڑے۔
[برگسان نے زمانہ کے اس نئے تصور دورانِ خالص کو اپنی کتاب "زمانہ و ارادہ مختار"

میں بیان کیا ہے اور یہ کتاب ۱۸۸۹ء میں شائع ہوئی تھی]

یعنی پہلے ۱۹۰۸ء آیا، اس کے بعد ۱۸۸۹ء

ناطقہ سربرگیاں ہے اسے کیا کیے

قرآن کے علاوہ فکری دواعی بھی اس کے معقنی تھے کہ دورانِ خالص کا تصور پہلے برگسان کے ذہن میں آیا (۱۸۸۹ء) اور اگلی صدی میں اقبال نے اس سے اخذ کیا (۱۹۱۰ء کے بعد) اور پہلی مرتبہ انھوں نے اسے "اسرار خودی" (۱۹۱۳ء) میں سے پیش کیا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے :-

(الف) برگسان انیسویں صدی کے نصف آخر میں ۱۸۵۹ء کے اندر جس سال کہ ڈارون کی "اصل الانواع" شائع ہوئی تھی، پیدا ہوا تھا، گویا قدرت نے زہر کے ساتھ تریاق بھی پیدا کر دیا۔ کیونکہ مادہ پرستانہ نظریہ ارتقاء کے تابوت میں آخری کیل برگسان کے تخلیقی ارتقاء ہی نے ٹھونکی ہے۔ برگسان کو بچپن ہی سے تین مضمونوں سے دلچسپی تھی: ریاضی، حیاتیات اور کلاسیکی بالخصوص یونانی ادب۔ ریاضیاتی میلان کا نتیجہ تھا کہ وہ تیس سال کی عمر میں زمانہ اور ارادہ مختار جیسی مہتمم بالشان تصنیف مرتب کر سکا، جو بجا طور پر فلسفہ کی ادبیات عالیہ میں محسوب ہوتی ہے۔ حیاتیات کے شوق فراوان کا نتیجہ تھا کہ اس نے مادہ پرستانہ نظریہ ارتقاء کا متبادل بلکہ حریفانہ نظریہ تخلیقی ارتقاء کے عنوان سے پیش کیا۔ کلاسیکی ادب (یونانی ادبیات) کے مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ وہ ماہر جاننا

سائنس دان بننے کے بجائے فرانس کا عظیم فلسفی قرار پایا۔

لیکن جب تک وہ اسکول میں رہا، تینوں مضامین ریاضی، علوم طبیعیہ اور یونانی ادب میں یکساں طور پر ممتاز رہا اور ہر موقع پر انعام وہی حاصل کرتا۔ بہانہ کہ بجا لوریا کا درجہ پاس کر لینے کے بعد وہ آسانی سے یہ طے نہ کر سکا کہ آئندہ تعلیم اسے آرٹس میں جاری رکھنا چاہیے یا سائنس میں کیونکہ جس طرح ریاضی اور سائنس میں اس کی صلاحیتیں غیر معمولی تھیں، یونانی ادب میں بھی وہ دستگاہ عالی رکھتا تھا، اور اسی لیے آخر کار اس نے (cole normale supérieure) کے اندر داخل ہوئے۔۔۔۔۔ یونانی ادب ہی میں داخلہ لیا، اور زمانہ طالب علمی ہی میں "ماہر یونانیات" کی حیثیت سے نمایاں مقام حاصل کر لیا، یونانی ادب کا پروفیسر (Tourneier) اپنے "شاگردوں کا ایک رجسٹر رکھا کرتا تھا جنہوں نے یونانی ادب کے مستند شخصوں کی تصحیح و ترتیب کا کام اپنے ذمہ لے لیا تھا، جب تک برگسان اس کالج میں طالب علم رہا، یہ شرف اس کے ہوا کسی اور کو نہ مل سکا اور صرف اسی کا نام اس رجسٹر پر ثبت رہا۔

اس سے یونانی ادب میں اس کے تبحر کا اور یونانیات سے اس کی غیر معمولی دلچسپی کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہاں کا تین سال کا کورس مکمل کرنے کے بعد برگسان نے Licence - Lettres کی سند حاصل کی۔ اس کے بعد، Angere کے اسکول میں ملازم ہو گیا، اسکول کے فرائض منصبی ادا کرنے کے بعد جو وقت بچتا اس میں اس نے مشہور یونانی حکیم کرمیس کے منظوم فلسفہ طبیعیات کو "Extrait de Lucrece avec commentaire" کے عنوان سے اڈٹ کیا۔ یہ اس کی یونانی ادب اور فلسفہ سے رغبت کا دوسرا ثبوت ہے۔

Angere میں دو سال قیام کے بعد، Clermont-Ferrand میں پروفیسری کے ہمہ پر مقرر ہوا۔ یہاں اس نے ڈاکٹریٹ کی سند کے لیے دو مقالے مرتب کیے: پہلا

فلسفہ ارسطو سے متعلق، دوسرا اس کا شاہکار زمانہ و اداوہ مختار تھا:

قیام کلیرمون کا سب سے اہم واقعہ [جو تاریخ فکر انسانی کے اہم ترین واقعات میں سے ہے] "دوران خالص" کی اہم دریافت [یا "باز دریافت"] ہے۔ اس کے ایک سوانح نگار کا کہنا ہے کہ ایک وہ کلاس میں ایلیمائی حکیم زینو کے مشہور سے Paradox پر لکچر دے کر آیا تھا کہ زینو کا یہ قول محال حرکت کے وجود حقیقی کے خلاف سب سے زبردست حربہ ہے اور اکثر مفکرین روزگار نے اسکو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگسان کا دماغ بھی اس دن اسی قول بالمحال کے حل کرنے میں مصروف تھا چنانچہ جب وہ حسب معمول چل قدمی کے لیے نکلا تو اس نے ایسا محسوس کیا کہ یکایک اس کے ذہن میں "دوران خالص" کے تصور کا اظہار ہوا ہے۔

[حالانکہ یہ "مستقیم فو فلاطونی" کی "سردیت ثابتہ" کے غیر شعوری تذکرے سوا اور کچھ نہ تھا۔ مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔]

بہر حال کلیرمون کے بعد وہ پہلے ۱۸۹۶ء میں École Normale میں اور دو سال بعد کالج دی فرانس میں پروفیسر منتخب کیا گیا، پہلے یونانی فلسفہ کا اور بعد میں فلسفہ جدید کا۔ لیکن ابھی اسے عالمگیر شہرت نصیب نہیں ہوئی تھی، عین فرانس ہی میں لوگ اسے جانتے اور اس کے فلسفہ کا مطالعہ کرتے تھے، جب ۱۹۰۶ء میں اس کی تخلیقی ارتقا "شائع ہوئی اس وقت دنیا نے جاننا کہ فرانس نے فکری افق پر فلسفہ کا ایک عظیم درخشاں ستارہ طلوع ہوا ہے، یورپ اور امریکہ کے مفکرین نے اس کے افکار و تصورات کا بڑی دلچسپی سے مطالعہ شروع کیا، اور دو تین سال کے عرصہ میں اس کی تصانیف دنیا کی مشہور زبانوں میں ترجمہ ہونے لگیں۔ ان میں سب سے پہلے

"Essai sur les données immédiates de la Conscience" کا انگریزی ترجمہ ایف۔ ایل۔ پوگسن نے "Same and Free will" کے عنوان کیا۔

جس کا مرکزی خیال "دورانِ خالص" کا نظریہ ہے۔

یہ دورانِ خالص کا نظریہ جسے برگسان کے شارح اور سوانح نویس اس کے ذاتی فکر کا نتیجہ بتاتے ہیں، اصل نو فلاطونی فلاسفہ بالخصوص دمیتریوس کی فکر زمانی کی صدا ہے بازگشت تھا، اس خیال کی تائید برگسان کی زندگی کے مندرجہ ذیل واقعات سے ہوتی ہے:-

- ۱۔ برگسان بچپن ہی سے یونانی زبان و ادب کا شہ اُلی تھا۔
- ۲۔ بکا لوریا کا درجہ پاس کرنے کے بعد اس نے کالج میں یونانی ادب ہی کو خصوصی مضمون کی حیثیت سے منتخب کیا۔

۳۔ یہاں پروفیسر ٹرنز (Tournier) کے ان شاگردوں میں جو یونانی ادب کے شاہکاروں کی تصحیح و ترتیب میں مددگار رہتے تھے، برگسان کو یہ غیر معمولی امتیاز حاصل ہوا کہ اس کے مقابلے میں پروفیسر نہ کو رائے اپنے رجسٹر میں کسی اور کا نام تک درج نہیں کیا۔

- ۴۔ Angere میں اس نے حکیم لاکرٹس کی فلسفیانہ نظم سے لچسپی لی اور اسے ایدٹ کیا۔
- ۵۔ کلیرمون میں اس نے تفصیلات کے جو دو مقالے مرتب کیے، ان میں ایک فلسفہ ارسطو پر تھا۔ اور دوسرے کا مرکزی خیال نو فلاطونی فلسفی دمیتریوس کی فکر زمانی کی تحقیق پر مبنی تھا، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

۶۔ اور آخر میں وہ یونانی فلسفہ کی کرسی پر مامور کیا گیا۔

یہ تمام واقعات اس بات کا ثبوت ہیں کہ یونانی فلسفہ پر برگسان کی بڑی گہری نظر تھی، جس طرح دور اول کے یونانی "اہل الطبائع" کے فلسفیانہ افکار پر نظر رکھتا تھا [مثلاً ایلیائی حکماء، بالخصوص زینون نے حرکت کے خلاف جو دلائل چارگانہ دیے ہیں، برگسان ان سے بخوبی واقف تھا] اسی طرح وہ یقیناً دور آخر کے نو فلاطونی حکماء کی کاوشوں سے بھی واقف تھا، اور ان کے تفکیری موافق کا

گرا مطالعہ کر چکا تھا۔

یونانی فلسفہ کے اس دم واپس (دو فلاحیت) کا آخری نایندہ حکیم و مستقیس تھا، جسے اس کے ساتھیوں سمیت قیصر جینیان نے ۵۲۹ء میں ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی کے بعد جلا وطن کر دیا تھا، و مستقیس ایران پہنچا، یہاں خسرو نوشیروان نے اس کا خیر مقدم کیا اور بڑے عزت و احترام سے دو سال اپنے یہاں رکھا، اس عرصہ میں مستقیس کو ایرانی حکماء و مفکرین سے ملنے اور تبادلہ خیالات کرنے کا موقع ملا، اور ان کے آثار و افکار سے متاثر ہوا۔ یوں بھی فلاحیت مشرقی افکار سے پہلے ہی بہت کچھ اثر قبول کر چکی تھی۔

اس وقت ایران میں دوسری بدعتی تحریکوں کے ساتھ "زروانیت" بھی اذہر و اجمہور ہو چکی تھی۔ اس نے رائج الوقت "مزداہیت" (مروجہ مجوسیت) کے اچھا و امزدا اور اہرمین کی شویت کی اہل "زروان" کی وحدت کو قرار دیا، اس طرح اس عہد کے ایران میں زمانہ کے دو تصور نئے ایک "زروان" اکٹارگ " (زمانہ ہی لا محدود) اور دوسرا "زروان ویرنگ خدائے" (زمانہ طویل السلاط) زمانہ کے ان تصورات نے مستقیس کی فکر زمانی کو بھی متاثر کیا، چنانچہ اس نے اس نئی تحقیق سے فائدہ اٹھا کر بقول اوڈھم زمانہ کے تین مفہوم مقبول کیے: "سردیت نامہ" "زمانہ سائل (جاری جو بالاستمرار تغیر متصل میں رہتا ہے) اور ایک تیسرا مفہوم جو ان دونوں مفہوموں کے بین میں ہے۔ [تصور زمانہ کی یہ تین جو کبھی شکلیں اختیار کرتی ہے اور کبھی تین، یونانی فلاسفہ سے حکماء اسلام میں بھی منقل ہوئی، چنانچہ ابوسلیمان سجستانی نے اسے "دہر مطلق" اور "دہر بالامانہ" میں تقسیم کیا تھا اور شیخ بوعلی سینا نے "سرد" "دہر" اور "زمانہ" میں]

بہر حال برگسان و مستقیس کی فکر زمانی سے اچھی طرح واقف تھا، اور اس کا ذہن سوائے "زینو" کے سلجھانے میں بے طرح مصروف تھا، اس لیے تصور زمانہ کے ان دو مفہوموں سے تحت الشوریں

پڑی ہوئی دستیوس اور اس کے پیشرووں کی تدقیق کے تذکرہ کو اس نے ایک "افانے غیبی" اور "وہدان" سمجھا اور محسوس کیا کہ اسے معائنہ زینو کے سلجھانے کا اطمینان بخش انگشت ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ مرسومہ انگشت "دستیوس کی تدقیق کے تذکرے سوا اور کچھ نہ تھا۔

مگر برگسان کے عقیدت مند شراح و سوانح نگار "دوران خالص" کی دریافت کو "دستیوس وغیرہ کی سرمدیت ثابتہ کی ایک دوسری شکل ہے" برگسان ہی کی حدیث فکر کا نتیجہ سمجھتے ہیں، چنانچہ اس کا سوانح نگار الگوٹ (J. G. G. G.) لکھتا ہے:-

"یہ لکیر ہون ہی کا واقعہ ہے کہ ایک دن جب برگسان ان تضادات (ایرادات و اعتراضات) پر گہرے پڑا تھا جو ایلایائی حکماء نے حرکت کے وجود پر وارد کیے ہیں اور حسب معمول چہل قدمی کیے تھے، حالانکہ اس کے ذہن میں "دوران خالص" کا انگشت ہوا، جو اس کے نظام فکر کا کلیدی تصور ہے۔"

حالانکہ جی۔ لوگ "Inspiration" سمجھتے ہیں، صرف "لاشعور" میں پڑے ہوئے ایک خیال کا فوری تذکرہ تھا۔ فلسفی برگسان کا ذہن مختلف انداز سے زینو کے قول بالمحال کو حل کرنے میں مصروف تھا کہ دستیوس وغیرہ کی سرمدیت ثابتہ "کی یکایک یاد آگئی اور اس نے ایک حد تک اس معما کو حل کر دیا۔ یہ تذکرہ اور نوغلاطونی تفکیر سے استفادہ [جس کی تفصیلی کیفیت کا وہ کسی فوری ذہنی جھٹکے کے تحت ادراک کر سکا]

"It was at Clermont-Ferrand that Bergson.....

.....one day, when taking regular walk after he had lectured on the antinomies in regard to movement, of Eleatic school, an inspiration came to him, bringing the master idea of his whole doctrine — the idea of duration."

ایک واقعی حقیقت ہے، چنانچہ ولیم رالف انگریج نے فلاطینوس اور اس کے فلسفہ پر لکھ دیئے تھے، لکھتا ہے:

”برن فان ہیگل اس خوش آئند عقیدے کی طرف مائل ہے کہ دہر کے تصور میں برگن کے

دوران خالص کا جزو نہ مضمحل ہے۔“

جرمن فلسفی انگریج فان ہیگل کے متعلق لکھتا ہے کہ انہیں شدید مائلتوں کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ برگن

کی یہ دریافت یعنی ”دوران خالص“ فلاطینوس کے تصور ”سرمہ“ سے ماخوذ ہے، خود فان ہیگل لکھتا

ہے کہ ہر چند ”زمان“ دائمی ہے، پھر بھی اس میں ابتدا اور انتہا کو فرض کیا جاسکتا ہے۔ اس کے عکس

”سرمہ“ ایک ”معیت کلیہ“ (*total simul*) ہے۔ لیکن ”دہر“ (*Aevium*)

دونوں کے مین مین ہے۔ البتہ اس پر ان کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد کہتا ہے :-

”ہیں یہاں اس چیز کا ایک دھپ گردھند لایا تصور ملتا ہے جسے برگن دوران خالص

سے تمیز کرتا ہے، یعنی ایسا ناقب و تداول جس میں کبھی تنہا نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے اجزاء آپس

مختلف انداز میں ایک دوسرے کے ساتھ گھل مل جاتے ہیں۔“

۱۰ Baron Von Hugel has yielded to the temptation to find in

The notion of aevium an anticipation of Bergson's degree.”

(William Ralph Inge: Philosophy of Plotinus, Vol II, P 100)

۱۱ We have here an interesting groping after what M.

Bergson now describes under the designation of duree,

The succession which is never all change, since its

constituents, in varying degrees, overlap and interpen-

-trate each other.” (Baron Friedrich Von Hugel:

Eternal Life. P 106)

(ب) لیکن برگسان نے اس نئے انکشاف "یا باز دیانت" کو محض ابد الطبیعیاتی قیاس آرائیوں کا کھلونا ہی نہیں بنایا۔ زینو کے قول بالجمالی کو حل کرنے کے علاوہ اس نے اسے ایک مفید تر مصرف میں استعمال کیا۔ یہ مصرف "فلسفۂ اختیار" کو مستحکم اور پائدار منطقی بنیادوں پر استوار کرنا تھا، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

پچھلی صدی میں اگر مشرق-مغرب پرستی کے داعیوں میں مبتلا تھا، تو مغرب سائنس کی تابعدار یا پیروی ترقی کے باوجود میکانیکی جبر و لزوم میں گرفتار تھا، کائنات ایک بندھے کے نظام کا نام تھا، جو علت و معلول کے ناقابل شکست سلسلہ میں جکڑا ہوا تھا، "طبیعیاتی علوم" اس خوش فہمی کا شکار تھے کہ وہ دیے ہوئے "معطیات سائنس" سے مستقبل کی پیشین گوئی کر سکتے تھے، لیکن ڈارون کی "اصل الانواع" کی اشاعت کے ساتھ یہ خوش فہمی حیاتاتی "اور اس کے بعد نفسیاتی" علوم میں بھی سرایت کر گئی، اس کا نتیجہ ایک شدید قسم کے جبر و لزوم کی شکل میں نکلا، جہاں "آزادی انتخاب" اور "حریت عمل" بے معنی لفظ تھے۔

ابتداءً یہ "معطیات سائنس" تین تھے: مکان، زمان اور مادہ۔ بعد میں مکان کے ابعاد ثلثہ اور زمان کے بعد واحد کو مجموعی طور پر ایک "مکانی۔ زمانی" حقیقت واحدہ کے "ابعاد اربعہ" میں بدل دیا گیا، جس کے اندر مادہ کی انفرادیت بھی گم ہو کر رہ گئی، اور تمام مظاہر کائنات اور حوادث و زنگار کی توجیہ کا ضامن اسی "مکانی۔ زمانی" حقیقت کو سمجھ لیا گیا، جس کے دائرہ اقتدار میں "غیر نامی کائنات" کے علاوہ نفسیاتی کائنات بھی پابند تھی۔

اس انداز فکر نے حریت عمل اور ارادہ مختار کو حرف غلط بنا دیا۔ مگر ایک صحت مند معاشرہ کے لیے یہ بڑی ناپسندیدہ صورت حال تھی، اس لیے سنجیدہ مفکرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان میں دو نام نمایاں ہیں: کانٹ اور برگسان۔ کانٹ نے "اختیار کو" اشیاء انفسہا کے حریم مقدس

میں لپکا کر بٹھایا جس کے متعلق برگسان کہتا ہے کہ اس کے پراسرار آستانہ تک تمہارے شعور کی رسائی نہیں ہو سکتی۔
خود برگسان نے اس گہمی کو دورانِ غافل کے ذریعہ [جس کا اس پر کلیرمون میں انکشاف ہوا]

سلجھایا اور۔۔۔ *Essai Sur les données immédiates de la conscience*

ایک کتاب لکھی [جس کا بعد میں انگریزی میں *Time and Free will* کے عنوان سے ترجمہ ہوا]
اس کے مقدمہ میں کہتا ہے :-

”جو مسئلہ میں نے بحث و تمحیص کے لیے منتخب کیا ہے وہ ارادہ مختار کا مسئلہ ہے۔

اس سلسلہ میں جو کچھ میں ثابت کرنا چاہتا ہوں، یہ ہے کہ قائلین جبر و لزوم اور ان کے نصن

کے مابین جو بحث و نزاع ہے، اس کے اندر مدت و امتداد، تقاب و تداخل اور ہم وقتی

نیز کمیت و کیفیت کے درمیان ایک اندرونی خلط مبحث مضمر ہے۔ اگر ایک مرتبہ یہ خلط مبحث

رفیع ہو جائے تو غالباً ہم دیکھ لیں گے کہ وہ تمام اعتراضات بھی غائب ہو جاتے ہیں جو

ارادہ مختار، اس کی حدود و تعریفات نیز خود مسئلہ جبر و اختیار کے خلاف وارد کیے جاتے ہیں۔

پیش نظر کتاب کے قسب حصہ کا مقصد اسی بات کو ثابت کرنا ہے۔“

اسی طرح جب اس پر فرانس کے مذہبی عقلموں کی طرف سے مادہ پرستی کا الزام لگایا گیا تو اس نے

اپنی تصانیف ہی کی مدد سے اپنی مذہبیت کا ثبوت دیا اور لکھا :-

”میرے مقالے شعور کے قریبی موطیات (زمانہ دارادہ مختار) میں جو ملحوظات پیش کیے گئے ہیں،

ان کا مقصد مسئلہ اختیار کی حقیقت کو واضح کرنا ہے۔“

برگسان نے یہ کتاب [زمانہ دارادہ مختار] ۱۸۸۹ء میں لکھی تھی۔ مگر اس کو اور اس کی دوسری

لحاظ سے زیادہ صاف کی یہ گفتاں انتہائی مشکوکہ چیز ہے کہ انبال کے بعد برگسان نے اس موضوع پر اپنے پروردگار کے

(اقبال کے متعلق ۱۹۰۵-۱۹۰۸ء) کے دوران میں اس مسئلہ پر مختصر مضمون لکھے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ اور برگسان میں سال پہلے اس مسئلہ کو

تفصیلی طور سے لکھ کر شائع بھی کر چکا تھا۔

تصانیف کو مالی شہرت بخشے کے بعد چوٹی جبکہ اس کی تخلیقی ارتقاء نے منظر عام پر انگریزی دنیا میں غیر معمولی مقبولیت حاصل کی اور ۱۹۱۱ء میں ایف، ایل، پوگسن نے اس کی کتاب "شور کے قریبی سطی" کا زمانہ دارادہ مختار کے نام سے انگریزی میں ترجمہ کیا۔

(ج) یہ ترجمہ علامہ اقبال کی نظر سے بھی گزرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادی انتخاب" اور "آزادہ مختار" کا اثبات تھا، اور علامہ بھی اس کی تلاش میں تھے۔ اس لیے انھوں نے اس فلسفہ عمل کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھ کر اس سے پورا استفادہ کیا۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

اقبال کے قیام یورپ ۱۹۰۵ء - ۱۹۱۱ء کے دوران میں ان میں ایک عظیم انقلاب آیا، انھوں نے شاعرانہ نظریات کے بجائے ملی شاعر بننے کو ترجیح دی، خلیفہ عبدالحکیم لکھنؤ اقبال میں لکھتے ہیں:-

"یورپ میں کہی ہوئی اقبال کی نظمیں بہت کم ہیں، لیکن ان میں سے بعض میں ان کی شاعری کے موضوع کا رخ بدلتا ہوا دکھائی دیتا ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ اس تمنائے ان کو بے تاب کرنا شروع کیا ہے کہ اپنی پس ماندہ اور افتادہ ملت کو بیدار اور ہوشیار کیا جائے....

.... قوم میں خودی اور خود داری کا احساس پیدا کیا جائے، احساس کمتری کو مٹا کر اس میں

خودی کے جذبے کو ابھارا جائے۔" (فکر اقبال ص ۹۵)

علامہ نے دیکھا کہ وہ سری پس ماندہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبہ عمل کو شہی اور بلند صلیگی کا فقدان ہے، اس لیے انھوں نے اس کی خودی کو ابھارنے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفہ کو وقف کر دیا۔

تیرے دریا میں طوفان کیوں نہیں ہے خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

لیکن انھوں نے صرف اس رجزِ بلخ ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنے پیغام عمل کی بنیاد ایک مستحکم اساس پر قائم کرنا چاہی۔ مسئلہ جبر و اختیار کی جو حقیقت بھی ہو، قومیں اپنے دورِ عروج میں علامہ

اختیار کی اور عہد زوال میں حیرت کی قائل ہوا کرتی ہیں۔ ان کی بلند وصلگی اور شائستہ سمجھتی علم کلام کی موثر گائیڈ سے بے نیاز ہوتی ہے۔ اموی مظالم کے عہد میں امام حسن بصریؒ کی "قدریت" اور یورش آثار کے زمانہ میں مولانا روم کی "حریت و اختیار" کی ترجمانی، اجتماعیات کے اسی قانون کا نتیجہ تھیں، اس لیے مولانا روم نے چھ سو سال پہلے جو کام شاعری سے لیا تھا، عہد حاضر میں علامہ اقبال نے اپنے فلسفہ سے لیا اور اپنے پیغام عمل کی بنیاد "حریت عمل" اور "ارادہ مختار" کی اساس پر رکھی۔

اس اساس کے لیے اقبال نے برگسان سے خصوصی طور پر استفادہ کیا، چنانچہ خطبات " (ص ۶۲) میں فرماتے ہیں :-

"معاصر فکر کے نمایندوں میں برگسان اس بات میں منفرد ہے کہ اس نے زمانہ کے باب میں

دوران خالص کا بڑا عمیق مطالعہ کیا ہے۔"

پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں :-

"اقبال بھی دوران خالص اور تسلسلی زمان کے درمیان اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح

برگسان نے کیا ہے اور وجہ بھی یکساں ہیں۔"

اسی طرح رسالہ "اقبال" (لاہور) کے اسٹنٹ ایڈیٹر بشیر احمد ڈار اپنے مقالہ "اقبال اور برگسان" میں لکھتے ہیں :-

"زمانہ کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام دکاں برگسان ہی سے اخذ ہے، اور اختیار کے

سلسلہ پر یہ تینوں کے تینوں (مولانا روم، برگسان اور اقبال) ہم نوا ہیں۔"

اس طرح علامہ نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو "اسرار خودی" میں پیش کیا، جسے غالباً ۱۹۱۳ء سے

لے اقبال لاہور (اپریل ۱۹۱۶ء) ص ۱۵

۲ فلسفہ اقبال صفحہ ۵۱

لکھا شروع کیا تھا، چونکہ ابھی برگسان کا اثر آواز نہ تھا اس لیے وہ اسی کی طرح ”دورانِ خالص“ اور پابندیِ نیا“
 (پابندیِ زمان) میں امتیاز کرتے ہیں اور جس طرح برگسان ”پابندی“ زمان کو ”جلی“ اور مکان کا ”دہلی“
 سمجھتا تھا، اقبال بھی اسے ”خلی“ کہہ کر انماز فکر قرار دیتے ہیں:-

لے اسیر دوشِ دُرد اور نگر	مردِ دلِ خودِ عالمِ دیگر نگر
محلِ خودِ تحکمِ ظلمتِ کاشی	وقتِ راسخِ خطِ پندِ اشکی
بازِ اپنا ”لیل و نہار“	فکر تو ہمہ پورِ طول و زگار
ساختی اس رشتہ بزمِ دوش	گشتِ مثلِ تباہِ باطلِ دوش

بعد میں انھوں نے اسپینجر اور الیگزینڈر کے اثر سے [اور غالباً ایرانی زورِ دایت کے مطالعہ کے نتیجے میں] اس میں بڑے اغراق و غلو سے کام لیا، جس کی تفصیل کا یہاں مقام نہیں ہے۔
 بہر حال زمانہ کا یہ نیا تصور بلکہ خود مسئلہ زمان کے ساتھ اقبال کا اعتنا، برگسان کی تقلید اور
 اس سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد یہ کہنا کہ

”اقبال نے زمانہ قیامِ یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا“

کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔

(۹) نیاز صاحب لکھتے ہیں:-

”ایک دن اقبال و برگسان کے درمیان اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ مسئلہ زمان
 اس وقت بہت دقیق و نازک سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی زیادہ الجھن کی
 بات نہیں ہے کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حد تک زیادہ بلند ہے“

لے منشی سراج الدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں:-

”یہ منوی گذشتہ دو سال کے عرصہ میں لکھی گئی گراں طرح کی کئی کئی امام کے دفتروں کے بہ طبیعت اہل ہوتی رہی، چند آثار
 کے دنوں اور بعض پنجاب راتوں کا نتیجہ ہے۔“ (اقبال نامہ ص ۳۳) بکا اقبال کا مل از مولانا عبد السلام ندوی

لیکن یہ نیاز صاحب کی اپنی دریافت نہیں ہے، بلکہ فکرِ اقبالؒ سے اڑایا ہوا مالِ غنیمت ہے جس کا انھوں نے والہیک نہیں دیا، بہر حال خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے:-

علامہ سقزاتی تھے کہ گول میز کانفرنس کے سفر کے دوران میں برکات سے میں ملا۔
تاکر اپنے اس ہم فکر اور ہم طبع مفکر سے تبادلہ خیالات کروں۔

دوران ملاقات میں حقیقتِ زمان پر گفتگو ہوئی جو اقبال اور برکات کا واحد مضمون تھا۔

اقبال کہتے ہیں کہ میں نے برکات کو بایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیر کے متعلق یہ فرمایا ہے
اقبال اور برکات کی اسی ملاقات کے پس منظر میں مولانا عبد الشاہ خاں شروانی نے "باغی ہندوستان"

میں لکھا ہے:-

"علامہ ڈاکٹر اقبال مرحوم جب یورپ گئے اور وہاں انھیں لیکچر بھی دینا تھا تو جناب میرزا محمد

نیزنگ کی معرفت مولانا حسین الدین اجیریؒ سے زمانِ یاد پر مضمون لکھایا تھا اس کی انگریزی

کر کے وہاں کی علمی مجلس میں وہ مضمون پڑھا جو عیدِ ہند کیا گیا۔ وہاں سے واپسی پر مولانا کو شکریہ

خط لکھا تھا۔ مولانا نے ایک موقع پر وہ خط مجھے بھی دکھایا تھا۔ معلوم نہیں اب بھی کائنات میں

موجود ہے یا نہیں۔"

لیکن علامہ نے جو کچھ علمی مجلس میں سنایا یا برکات کو بتایا، وہ ان کی اپنی اختراع تھی۔ اسلامی فکر

کی اس توضیح سے جو مولانا اجیریؒ نے انھیں لکھ کر بھیجی تھی، اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، کیونکہ وہ ذہنی سرآ

جوانِ دین مسائل کو ان کے صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لیے وہ کام ہے، علامہ کے پاس بہت کم تھا اور

جو کچھ تھا بھی، اسے برکات، اسپنجلر، ایگزیزٹو اور انہوں نے اپنی ذرا دانت کی عقلیت نے مسخ کر دیا

تھا۔ چاہے اسلامی تعلیمات ہوں یا مفکرینِ اسلام کے افکار، علامہ سب کو ان ہی کی روشنی میں سمجھنے

کی کوشش کرتے تھے۔ اس کا جو نتیجہ نکل سکتا ہے وہ ظاہر ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ علامہ اقبال اسلامی فکر اور اس کے مفکرین کے افکار کی حقیقت سے بڑی حد تک خالی الذہن تھے۔ ان کا کوئی واضح تصور ان کے ذہن میں نہیں تھا، مولانا جبریل نے اپنی مختلف تصانیف میں زمانہ کی بحث کے سلسلے میں میر باقر و اما و خصوصاً ان کے نظریے حدوث دہری کا ذکر کیا ہے اور اس پر بڑی بالغ النظری سے تبصرہ کیا ہے۔ مولانا نے علامہ کو جو "مضمون" لکھ کر بھیجا تھا، اس میں بھی یہ چیزیں ہوں گی۔ اس تقریر کو علامہ نے یا اسے انگریزی میں منتقل کرنے والے مترجم نے کہا تک سمجھا اسکا تو سوال ہی کیا؟ ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اس تقریر میں مذکور افکار کے مفکرین کو بھی علامہ کا حقہ نہیں سمجھ پائے۔ چنانچہ انھوں نے میر باقر و اما کی واحد شخصیت کو دو مستقل شخصیتیں ملا باقر اور "میر داماد" بنا دیا۔ چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"This is what Mir Damad and Mulla Bagher mean when they say that time is born with the act of creation."

اس کے بعد اس خوش فہمی پر کہ علامہ نے برگسان کے سامنے اسلام یا مفکرین اسلام کی صحیح ترجمانی کی ہوگی، کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے۔

(مدارف: اگست ۱۹۶۲ء)



علامہ اقبال

اور

اسلام کے تصور زمان کی ترجمانی

اقبال نظرۃ ایک فلسفی تھے، ایک بہت بڑے فلسفی، قدرت نے انہیں ایک غیر معمولی سوچنے سمجھنے والا
داغ دیا تھا، خود فرماتے تھے:-

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں پوشیدہ ہر ریشہ ہے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنر ہے اس کی رگ رگ سے باخبر ہے
فلسفیانہ تفکیر کے ساتھ وہ ابتداء ہی سے اسلام پسند تھے، اور آخر میں تو ان کا یہ ذہنی رجحان
عشق کی حد تک پہنچ گیا تھا، ان کا آخری ارشاد ہے
بھٹنے برسوں خوشی را کہ دیں ہر آدمی و گر باد نہ رسیدی تمام بولہبی است
اس لیے انہوں نے اپنے مقدور بھر اس کوشش میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا کہ اپنے فکری نظام کو اسلامی

بنیادوں پر استوار کریں، خصوصاً سفرِ یورپ سے مراجعت کے بعد جب انھیں یورپی فکر کی بیابانگی کا احساس
ہوا تو قدرۃً ان کی نظریہ اسلام اور اسلامی ثقافت کی جانب اٹھنے لگیں، مشنر و شاعر میں فرماتے ہیں:

مردہ اسے پیانہ بردارِ خستہٗ حجاز بعدِ مدت کے ترے زدن کو پھر آیا ہوش
پھر یہ غوغا ہو کہ لاساقی شرابِ غار ساز دل کے ہنگامے سے مغربِ کرہ اے خوش

اسی طرح "ایک فلسفہ زادہ سید زادہ کے نام" ایک طویل نظم میں لکھا تھا،

تو اپنی خودی اگر نہ کھوٹا زنا ری برگساں نہ ہوتا

ہیگل کا صد گھر سے خالی ہے اس کا ظلم سب خیالی

دل دہ سخن محمدی بند اسے پور علی زبور علی چند

! اینہما اقبال انسان تھے، اور ان کی سب سے بڑی عزت افزائی اسی میں ہے کہ اسی حیثیت سے

ان کی ساعی جیلہ کا جائزہ لیا جائے، اور کسی نظریہ کو اس بنا پر مستند قرار دینے کے بجائے کہ اس کو علامہ
اقبال نے پیش کیا ہے، بہتر ہوگا کہ ان کے آراء و افکار کو ان کی شخصیت سے قطع نظر کر کے محض اصولِ اسلام
کی روشنی میں پرکھا جائے، اور دیکھا جائے کہ یہ خیالات کہا تک اسلامی اور قرآنی الاصل ہیں۔

خودی کے تصور کے علاوہ جسے اقبال کے فلسفہ میں بنیادی حیثیت حاصل ہے، ان کے یہاں
سب سے اہم زمانہ کا مسئلہ ہے، وہ اسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا سوال سمجھتے تھے، چنانچہ
”الہیاتِ اسلامی کی تشکیل جدید“ میں (ص ۱۸۴) فرماتے ہیں :-

”دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی

ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل سب کا نصب العین اور مقصد

یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمویا جائے، ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا شیخِ فخر یہ ہوا اس

زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔“

یہاں بھی انھوں نے عرت یورپی فکر کی رہنمائی ہی پر اعتماد نہیں کیا، بلکہ زمانہ کے باب میں بھی مفکرین اسلام کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی اور ان کی توہین و تمسین کے بعد ان پر تبصرہ کیا اور ان کی کوتاہیاں اور نارسائیاں گنانے کی کوشش کی، اس کے بعد اپنا مخصوص نظریہ زمانہ پیش کیا، اس لیے فطرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا نظریہ زمانہ، اسلام کے تصور زمانہ کا تسلسل ہے یا اس کی تجدید ہے یا اس دو شاخہ تفکر کے مختلف علمبرداروں کے درمیان محاکمہ ہے، جس کی ایک شاخ متکلمین اسلام کی تعلیمات ہیں اور دوسری فلاسفہ اسلام کے اقوال یا جرمن اور فرینچ فلاسفہ مثلاً کانت، ہیگل، برگن، آئنسٹائن وغیرہ کے نظریات کا تسلسل یا تجدید یا محاکمہ ہے، یا پھر وہ خود ان کا مخصوص مستقل مذہب فکر ہے جسے انھوں نے اسلامی وغیر اسلامی فکر سے بے نیاز ہو کر اختیار کیا ہے۔

بہر حال اس دقیق اور غامض مسئلے (نظریہ زمانہ) کے سلسلے میں علامہ نے جو کچھ فرمایا ہے اسے دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :-

(الف) شاعرانہ خیالات، اور (ب) سنجیدہ علمی افکار،

(الف) جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعریت کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں، ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کاغلبہ ہے، اس لیے ان کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ان کے سنجیدہ خیالات ہیں، اس بات کے کہنے کی ضرورت یوں اور بھی ہوئی کہ ان کے منظوم افادات سے زمانہ کے جو تصورات متبہ ہوتے ہیں، ان میں بڑا اضطراب بلکہ شاید یہ کہنا بجا ہو کہ شدید تناقض ہے، مثلاً

(۱) جب ان پر توحید الہیت کا جذبہ غالب ہوتا ہے تو وہ انتہائی متکلمین کی ہم نوائی میں زمانہ و مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں، شرح المواقف میں متکلمین کے بارے میں لکھا ہے:

المقصد السابع انهم اى المتكلمين (ساتواں مقصد اس بات میں کہ انھوں نے
انکروا ايضا الزمان یعنی متکلمین نے زمانہ کے وجود خارجہ)

کا انکار کیا ہے]

اسی طرح مکان کے متعلق ان کے مذہب کے بارے میں لکھا ہے:

الاحتمال الثالث في المكان مکان کی حقیقت کے باب میں تیسرا

انه البعد المفروض وهو احتمال یہ کہ وہ بعد مفروض کا نام ہے

الخلاء..... وجوزة المتكلم جس کا دوسرا نام خلا ہے... متکلمین خلا کے

ومنه الحكماء . جواز کے قائل ہیں لیکن حکماء کے منکر ہیں

اور یہی مساکت عرب کلیم کے افتتاحیہ میں علامہ اقبال نے اختیار کیا ہے، وہ بھی طبعیین و فلاسفہ کی تمام فکری سرگرمیوں کو جو انھوں نے "حقیقت زمانہ" کی توضیح کے باب میں کی ہیں، شکر اور زار پوشی سے تعبیر کرتے ہیں۔

خرد ہوئی ہے زمان مکان کی زاری نہ ہے زمان نہ مکان لا اله الا الله

(۲) اور جب کائنات کی دستوں کے مقابلے میں انسان اور اس کے تمام معجزات ہنر "بیچ بیچ نظر آتے ہیں تو پھر ہی "موہوم زمانہ" ان کے لیے موثر حقیقی بن جاتا ہے، اس توطیت کے عالم میں وہ فلاسفہ اسلام کی چھپی ڈھکی زمانہ پرستی اور اذیت زمان کی تعلیم کو بھی پیچھے چھوڑ کر عرب جاہلیت کی دہر پرستی تک پہنچ جاتے ہیں، عرب جاہلیہ "دہر" کو حوادث کائنات میں موثر بالذات مانتے تھے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" میں لکھا ہے:

واعلم ان العرب اصناف باننا چاہیے کہ عرب (جاہلیہ) کے مختلف

شنتی فمنهم معطله ومنهم فرقے تھے، بعض مذہب تعطیل کے پیرو تھے،

محصلہ نوع تحصیل معطلۃ بعض ایک حد تک محصلہ تھے، معطلۃ عز

العرب وہی اصناف، فصنعت کی کئی قسمیں ہیں، ایک قسم خالق کائنات

منہما انکر والخالق والبعث اور حشر و نشر کی منکر تھی اور اس بات کی

والاعادة وقالوا یا الطبع المہی قائل تھی کہ طبیعت زندہ کی بجائے دالی ہو

والدہ المفنئ وہم الذین اور ”دہر“ فنا کرنے والا ہے، اسی فرقے

اخیر عنہما لقہ آن المجید: کے قول کو قرآن کریم دہر آتا ہے آواز

وقالوا ما ہی الا حیاتنا الدنیاء بولے، وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندہ

موت ونحی و ما یہکنا الا الدہ مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں ہلاک نہیں

امشارة الى الطبائع المحسوسة کرتا مگر زمانہ ”جس کا اشارہ طبائع محسوسہ

وقصر الحیاة والموت علی تر کی جانب ہے، نیز اس بات کی ٹٹن کو زندہ

وتخللہا فالجامع هو الطبع و اور موت انھیں طبائع کی ترکیب انخلل

والمہاتک هو الدہ پر موقوف ہیں، پس طبیعت ”جامع“ (موجب) تکمیل

ہے اور ہلاک برباد کرنے والا ”دہر“ ہے۔

(الملل والنحل، شہرستان ج ۲ ص ۹۶)

عماہ اقبال بھی زمانہ کو ”نقش گرامذات“ بلکہ ”اصل حیات و مہات“ قرار دیتے ہیں، چنانچہ

”بال جبریل“ کے اندر ”مسجد قرطبہ“ کا آغاز اسی عقیدے سے کرتے ہیں

سلسلہ روز و شب نقش گرامذات سلسلہ روز و شب اصل حیات و مہات

ظاہر ہے کہ زمانہ کے موثر بالذات ہونے کا اعتراف ”نقش گرامذات“ سے زیادہ صریح طور پر

نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح زمانہ کی ازلیت و ابدیت کے باب میں فرماتے ہیں

وقت ما کو ”اول و آخر ندید“ از خیابان ضمیر ادمید

دوسری جگہ فرماتے ہیں ۛ

اصل وقت از گردش خورشید نیست وقت جاویدست "خور جاوید نیست
روح اقبال" کے مصنف نے اقبال کے "نظریہ زمان" کی توضیح میں لکھا ہے :-

"اقبال نے اپنی نظم نوائے وقت میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے
زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے میں تیری جان ہوں ، میں تمام عالم
پر محیط ہوں ، انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں
میں فنا کے گھاٹ بھی آتا ہوں اور اپنے سر جیون چشموں سے حیات جاوداں بھی عطا
کرتا ہوں ، قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے غرضیکہ حیات و کائنات کی
ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارہ اور دکانیتجہ ہیں

خورشید بدنام ، انجسم ہر گریبانم درمن نگر می بچم ، درخود نگر می جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم من در دم و در مانم ، من عیش و فراوانم

من تیغ جہاں سوزم من چشمہ حیوانم

چلگیری و تیموری مشے ز غبار من ہنگامہ آفرنگی یک جستہ شرار من
انسان و جہان ادا ز نقش و نگار من خون جگر مرداں سامان بہار من

من آتش سوزانم من ، وضعہ رضوانم

یہی نہیں بلکہ جمہور متکلمین و حکماء کے مسلک کے برخلاف انھوں نے ذات باری تعالیٰ کو بھی زمانی
قرار دے ڈالا ، چنانچہ اسی نظم (نوائے وقت) میں فرماتے ہیں ع
من کسوت انسانم من "پیرا ہن یزدانم"

"ظاہر ہے کہ زمان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلہ روز و شب کو "نقش گر حادثات"

ماننے میں بعد المشرقین ہے جسے "وحدت تفکر" کے تابع نہیں لایا جاسکتا، لہذا اس فکری اضطراب کے بعد علامہ اقبال کے نظریہ زمان کی تائید میں ان کے اشعار سے استشہاد انتہائی گراہک ثابت ہو سکتا ہے،

(ب) یورپی فکر کی رہنمائی سے ایروپس ہو کر علامہ اقبال نے اسلام کی طرٹ نظریں اٹھائیں، اس سے پہلے انھوں نے اپنے "مقالہ فضیلت" *Metaphysics of Heredity* کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں عہد اسلامی کے ایران کی الہیات و ابد الطبیعیاتی سرگرمیوں کا مطالعہ کیا تھا، مگر اب انھوں نے مشرقین کی وساطت کے بغیر براہ راست اسلامی مفکرین کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی، اس آزادانہ تفکر کا نتیجہ وہ لیکچر تھے، جو انھوں نے ۱۹۲۸ء میں حیدرآباد اور اس میں "الہیات اسلامی کی تشکیل جدید" کے عنوان سے دیے، اس میں انھوں نے "حقیقت زمان" کی توضیح بھی کی جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کی صحیح توجیہ سے تمام سابق مفکرین کا کام رہے تھے، فرماتے ہیں :-

"زمانہ کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کی

تقدیر کہتے ہیں، لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے، تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے..... زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو ماہیت اشیا بن جاتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: خلق کل شیء وقدرہ لا تقدیرا۔" غرض مصنف "روح اقبال" کے لفظوں میں

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"

پھر بات محض اتنی ہی ہوتی تو کسی سنجیدہ نقد و تبصرہ کی ضرورت نہ پڑتی بلکہ مطالعہ

اقبالیات کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ ان کے منکر اسلام ہونے پر زور دیا جاتا ہے اور ان کے خیالات کو عمدہ حاضر کے تعاضوں کی روشنی میں تعلیمات اسلام کی ترجمانی سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر رضی اللہ عنہ یقینی نے "روح اقبال" کے مقدمہ میں لکھا ہے :-

"ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں دہی ہوئی ہے، کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا..... اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے، اگر فتویٰ روم کو آٹھ سو برس قبل "قرآن در زبان پہلوی" سمجھا گیا تھا، تو ہم کلام اقبال کو بھی اس انشائیہ میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں۔"

اس لیے مسئلہ زیادہ سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے، اس سلسلے میں چند ملاحظات قابل غور ہیں،
(۱) علامہ کو اسلامی فکر کے سمجھنے کا بالعموم اور اسلام کے تصور زمان کے سمجھنے کا بالخصوص زیادہ موقع نہیں ملا، چنانچہ حال ہی میں ان کی *Metaphysics of Poetry* کا جوائڈیشن بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے، اس کے پیش لفظ میں پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں:
[قاری، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم دہش مستشرقین مغرب کے آزاد دانکار کی صد اے بازگشت ہے، انھوں نے ان مفکرین عظام کو اس شہرت سے محروم رکھا ہے جس کے وہ اپنے ابرکار فکر اور نو فلاح طوئیت سے انحراف کی بنا پر مستحق تھے، اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر انھیں اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کی مساعی کی قدر و قیمت دوسرے طور پر لگاتے]

مگر یہ بات ذرا مشکوک ہی ہے کہ اگر انھیں موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کے باب میں کوئی نئے قائم کرتے، ان کے لیے یہ تقریباً ناممکن ہو سکا تھا، اسلام اور اسلامی تاریخ کو صحیح طور پر

سمجھنے کی تڑپ ان میں کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو، وہ ذہنی سرمایہ جو اس کاوش کے لیے درکار تھا، ان کے پاس بہت کم تھا۔ چنانچہ علامہ کی اس زمانہ (۱۹۳۲-۳۸ء) کی زندگی جب وہ "خطبات" (الہیات اسلامی کی تشکیل جدید) کی ترتیب، انگلیش اور نظر ثانی میں مصروف تھے، اس بات کی شاہد ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقف ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے۔

(۲) ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ جتنے دن جرمنی میں رہے۔ *Development of Metaphysics in Persia* کی ترتیب و تحریر کے سلسلے میں انھیں جرمن متشرقین سے ایران قدیم کے زردانی خیالات سننے کا اتفاق ہوتا رہا، ایرانی زردانیت جو مجوسیت سے پہلے جنوبی مغربی ایشیا کا مقبول مذہب تھی، زمانہ پرستی کی قائل تھی، اس لیے بہت سے زردانی خیالات ان کے لاشعور میں جمع ہوتے رہے، آخر عمر میں جب ان پر اسلام فہمی کا شوق غالب ہوا تو قرآن حکیم کے مطالعہ کے دوران میں یکایک بہت سے زردانی خیالات لاشعور سے شعور میں آنے لگے اور انھیں ایسا محسوس ہوا گویا پہلی مرتبہ حقایق قرآنی کا ان پر انکشاف ہو رہا ہے۔

مثال کے طور پر آیہ کریمہ "خلق کل شیء و قد اراد تقدیرا" کی تلاوت کے بعد انھوں نے اس کی تفسیر یہی سمجھی کہ

"زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اہمیت اشیاء ہی جاتا ہے۔"

حالانکہ قرآن فہمی کے عام اصول اس تاویل کی مساعدت نہیں کرتے۔

(۳) معلوم نہیں علامہ ہی کا میلان طبع اس جانب تھا یا اسپنگلر (Spengler) کی کتاب *Decline of The West* پڑھنے کے بعد ان کا ایسا خیال ہو گیا تھا۔ بہر حال ان کا میلان زمانہ کے وجود خارجی "Reality of Time" کے اقرار کی جانب ہے،

اسپنجلر نے دنیا کی تاریخ کو مختلف ثقافتی ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر دور کے کچھ ثقافتی امتیازات گنائے ہیں، اہم حاضری کے ثقافتی میزات اس نے دو بتائے ہیں: "Anti-Classicalism" (یونان بیزاری) اور "زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار"۔ اسپنجلر نے اسلامی ثقافت کو "مخبرسی ثقافتوں" کے گروپ میں شامل کیا ہے، لیکن علامہ کا اصرار ہے کہ اسلامی تہذیب جو علم و حکمت میں یورپی تہذیب کی اصل ہے، اسپنجلر کے مروجہ میزات میں بھی اس کی اصل ہے اور اس لیے ان دونوں "میزات" کی مال ہے، چنانچہ جہاں انھوں نے اسلامی ثقافت کے نمایندوں کی سعی بہم کو یونانی کچھ کے خلاف ایک مسلسل بنیاد سے تعبیر کیا ہے وہیں زمانہ کے وجود خارجی کے اقرار کو اسلامی ثقافت کے عند ترکیبی میں محسوب کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ "زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ" اقبال کے نزدیک قرآن کی تعلیم کا اہم جزا ہے، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

However, The interest of The Quran in history..... has given us one of the most fundamental principles of historical criticism..... a fuller realization of certain basic ideas regarding The nature of life and time. These ideas are in The main two; and both forms The foundation of The Quranic Teachings.

1. *The unity of human origin.....*
2. *A keen sense of The reality of time."*

[بہر حال تاریخ کے ساتھ قرآن کے اعتقاد نے ہمیں تاریخی تنقید کے سب سے زیادہ بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول دیا ہے، جو حیات اور زمانہ کی اہمیت کے متعلق بعض بنیادی تصورات کی زیادہ مکمل معرفت کا نام ہے، ان میں سے دو تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اور دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں :- (۱) بنی نوع انسان کے آغاز کی وحدت (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ)

(۳) بہر حال زمانہ کے جس تصور کو علامہ اسلامی الاصل سمجھتے تھے وہ ایرانی الاصل اور زردشتی ہے، اس خیال کی تائید ”جاوید نامہ“ سے ہوتی ہے، ”روح اقبال“ کے مصنف نے لکھا ہے :-

”جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمانہ و مکان کی روح زردوان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے، روح زمانہ و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں زردوان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتی ہے، وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو بجھاتی بھی ہوں“

سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے :-

بستہ ہر تہ بیر! تقدیر من	ناطق و صامت ہمہ پنچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالاز من	مرغک اندر آشیان نالہ من
دانہ از پر داز من گرد و نہال	ہر فراق از فیض من گرد وصال
ہم عتابے ہم خطا بے آدم	تشنہ سازم تا شرابے آدم
من حیاتم من ماتم من نشور	من حسابے دوزخ و فردوس و حد
آدم وافرشتہ در بند من است	مالم شش روزہ فرزند من است

ہر گلے کو شاخ می جیسی منم "ام ہر چیزے کہ می بیسی منم
 اور یہ سراسر قدیم ایرانی ذروانیت کی تعلیم ہے، اسی طرح حدیث "لا تسبوا اللہ" کی تائید میں
 انھوں نے غالی متصوفین کی تقلید میں عجیب عجیب گلفشائیاں فرائی ہیں، پہلے تو جہور کے ساک کے
 برخلاف انھوں نے ذات باری کو "دہر" کے عین (Identical) فرغن کر لیا اور پھر
 چذکہ عوام "نور پاک محمدی" کو حقیقت باری تعالیٰ ہی سے "انامن نور اللہ" کا مصداق سمجھتے ہیں،
 انھوں نے رسول اکرم علی اللہ علیہ وسلم (عبد و) کو "دہر" کا عین بنا دیا اور آخر کار "ہو عبدہ" کا
 نعرہ بلند کر ڈالا۔ چنانچہ بقول مصنف "روح اقبال" :-

"جاوید نام میں اقبال نے فلک مشتری پر حلاج کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ جہان رنگ
 میں نور مصطفیٰ سے بہا رہے وہ جو ہر جس کا اسم گرامی مصطفیٰ ہے وہی ہے جس سے دہر کی تعمیر
 ہوئی ہے، وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے، اس لیے وہ صورت گرفتیر ہے۔"

عبدہ صورت گرفتیر ہا	اندرو ویرانہ تعمیر ہا
عبدہ دہر است و دہر از عبدہ است	ماہمہ رنگیم داو بے رنگ بو است
کس ز سر عبدہ آگاہ نیست	عبدہ جز سر اللہ نیست
لا الہ تیغ دوم از عبدہ	فانش تر خواہی گبو "ہو عبدہ"

یہ تمام تر غیر اسلامی تصورات ہیں جن کی اصل قرآن و حدیث میں نہیں ملی سکتی، اگر لے گی تو یا ایرانی
 ذروانیت میں یا جبرمن عرفانیات میں۔

اس بات کی مزید توضیح کے لیے ضروری ہے کہ اسلام کے تصور زمان کو سمجھ لیا جائے، اسلام
 کے تصور زمان کی تعبیر دو جماعتوں محدثین اور متکلمین نے کی ہے،

محدثین کرام کے نزدیک دہر اور زمانہ اللہ تعالیٰ کی منجملہ مخلوقات کے ایک مخلوق ہے جس کا

حوادث کائنات میں کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ امام نوٹی نے صحیح مسلم کی شرح میں لکھا ہے:-

واما الدهر الذی هو الزمان رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں

فلا فعل لہ بل هو مخلوق من ہے، وہ تو صرف منجملہ مخلوقات خداوندی

جملہ خلق اللہ تعالیٰ کے ایک مخلوق ہے۔

متکلیفین کے دو گروہ ہیں:- دائیں بازو والوں (اشاعروہ) نے اس باب میں ایک عملی (Pragmatic) نقطہ نظر اختیار کیا ہے، ان کے نزدیک زمانہ ایک اندازہ یا اور معاشرتی ضرورتوں کے لیے ایک پیمانہ ہے،

متجدد معلوم بقدر سبب ایک معلوم و متعین امر متجدد ہے جس سے

متجدد آخر موہوم دوہرہ بھول متجدد کا اندازہ لگایا جاتا ہے

اور گرم بازو والے گروہ نے سب سے اس کے وجود خارجی ہی کا انکار کر دیا جیسا کہ شرح المواہب ہے:

المقصد السایع انہما سی ساتراں مقصد اس باب میں کہ انہوں نے معنی

التکلمون انکرو ایضاً الزمان متکلیفین نے زمانہ (کے وجود خارجی) کا بھی انکار کیا

اور اس انتہا پسند اقدام کے لیے وہ مجبور بھی تھے، کیونکہ زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار ملخذاہ

اس کے حادث کے قول کے ضمن ہی میں کیوں نہ ہوا منطقی طور پر قائل کو زمانہ کی اذیت و ابدیت

دائم زمانہ) اور اس طرح اس کی الوہیت (دہر پرستی) کا قائل بنا دیتا ہے، جیسا کہ امام رازی

نے مباحث مشرقیہ میں ارسطو کی ٹرٹ منسوب کیا ہے

من قال بحادث الزمان جو زمانہ کے حادث کا قائل ہے اس نے

فقد قال بقدمہ من حیث غیر شعوری طور پر زمانہ کے قدم کا

لا یشعر اعتراف کر لیا۔

بہر حال یہ ہے زمانہ کا اسلامی تصور۔ مگر محدثین کی تعلیم کے برخلاف جس میں زمانہ کے متعلق
کہا گیا ہے کہ حوادث کائنات میں اس کائنات میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے علامہ اقبال
اسے ”سوثر بالذات“ مانتے ہیں۔

سلسلہ روز و شب ”نقش گر حادثات“ سلسلہ روز و شب ”اصل حیاتِ دہا“

اشاعہ کی تعلیم کے برخلاف جو زمانہ کو عملی ضرورتوں کے لیے محض ایک سپانہ قرار دیتے ہیں
اقبال اس قسم کے خیال کو ”زار پوشی و باطل فردشی“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر ہر دل خود عالم دیگر نگر

در گل خود تخمِ ظلمت کاشتی وقت را مثل خطے پنداشتی

باز با سپانہ لیل و نہار نگر تو چہ و طولِ روزگار

ساختی ای رشتہ از زار و دوش گشتہ مثل بتاں باطل فردش

اور انتہا پسند تمکین کے منہا کے خلاف جو زمانہ کے وجود خارجی ہی کے منکر ہیں علامہ زمانہ

کے وجود خارجی کے عقیدہ کو اسلامی ثقافت کا اصل الاصول قرار دیتے ہیں، بلکہ اسے قرآن

کی بنیادی تعلیم کا رکن کہتے ہیں۔ خطبات کا اقتباس اور نقل ہو چکا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ

”و تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں اور یہ دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں۔“

... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ)۔

غرض زمانہ کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات سراسر مفکرین اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہیں

خود انھیں بھی اس جدت آفرینی کا احساس تھا، اسی وجہ سے فرمایا تھا

”لفظ تقدیر کی سمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے، تقدیر

زمانہ ہی کی ایک شکل ہے۔“

پھر یہ نئی توجیہ اگر علامہ اقبال کی اپنی اختراع ہوتی تو اس پر غور کیا جاسکتا تھا کہ تفسیر

اس بات کے کہ

۱۔ یہ توجیہ نہ قرآن سے ماخوذ ہے نہ حدیث سے [علامہ نے اپنے خیال کی آئید میں جو آیت پیش

کی ہے اس سے ان کا دعویٰ کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا، نہ روایت نہ رائے نہ ظاہر نہ ہی اس کی

موید ہے۔ نہ خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے صحابہ سے جو علوم نبوت کے محرم راز تھے، اس قسم کی

کوئی تائید نہ تھی یا ضعیف مردی]

ب۔ سب سے بڑا مانع اس توجیہ کے تسلیم کرنے میں یہ ہے کہ یہ ایرانی الاصل ہے، ساسانی عہد

کے آخر میں جب کہ ایرانی سیاسی انتشار کے ساتھ مذہبی انتشار بھی پھیل رہا تھا اور قدیم زرتشت

کا احیا ہو رہا تھا، تقدیر کو زمانہ (زردوان) ہی کا دوسرا نام بتایا جاتا تھا، چنانچہ مشہور ایرانی

ازنیک جو بحث اسلام سے قبل لکھے گئے ہیں ان کے الفاظ کا ذکر کرتا ہے، اور ان ہی کے لکھے ہیں۔

Eznik says, in his refutations of here-

-ries (in The second book) containing

a refutation of The false doctrine of

Persians: Before anything, heaven or

earth, or creature of any kind whatever

therein, was existing. Zervan existed,

whose name means fortune or glory

"(Essays on The sacred language,

writing and Religion of The Persians P. 13)

[از نیک اپنی کتاب ابطال بہ عات کے دوسرے حصہ میں جس کے اندر ایرانیوں کے عقائد باطلہ کا بیان ہے، ان کے اس عقیدے کا ذکر کرتا ہے :- پشیر اس کے کہ آسمان یا زمین یا کسی بھی قسم کی کوئی مخلوق موجود ہو، زردوان موجود تھا جس کے نام کا مطلب تقدیر یا برکت ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک دوسرا مصنف تھیوڈور مہیسی بھی ایرانیوں کے اس نئے عقیدے کی شہادت دیتا ہے۔ مارٹن ہیگ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے :

"On the same matter Theodoros of Mop-
-ouestia writes as follows, according to
The fragment preserved by the Polyhistor
Photios (Biblioth 81): In the first book of his
work (on the doctrines of the Magi), says
Photios, he propounds the nefarious
doctrine of the Persians, which Zarast-
-ades introduced, viz, that about Zar-
-ouam, whom he makes the ruler of the
whol universe, and calls him Destiny."

مارٹن ہیگ کے علاوہ کرشن سین نے "ایران بہہ ساسانیان" میں تھیوڈور مہیسی کی اس شہادت کو نقل کیا ہے :-

"اپنی کتاب کے جز اول میں اس نے تھیوڈور مہیسی (ایرانیوں کے نفرت انگیز عقیدے کو بیان کیا ہے جو زردوس (زرتشت) نے رائج کیا، یہ عقیدہ زرام (زردوان) کے متعلق ہے

جس کو اس نے سارے جہان کا بادشاہ بتایا ہے اور جس کو وہ تضاد قدر بھی کہتا ہے]
اس نے عقیدے کی شہادت ایرانیوں کے علاوہ خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب دواستان
مینوگ خرد سے بھی ملتی ہے، کرسٹن سین دوسری جگہ کہتا ہے:-

”زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا
کرنے میں مدد ہوئے، جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے کم قاتل تھا، خدا سے قدیم جو
اپور مزد اور اہرمین کا باپ تھا، نہ صرف زمانہ نامزد کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔
چنانچہ کتاب دواستان مینوگ خرد میں عقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ہے:-“

ان عنصر شہادتوں کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اقبال کی یہ نیا دریافت
”زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے“ ساسانی عہد کی زروانیت سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح ان کا خیال
”سلسلہ روز و شب نقش گرامات“ بھی ایرانی زروانیت سے ماخوذ ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-
جب چھٹی صدی سبھی میں سیاسی انتشار کے ساتھ فکری انتشار بھی ایران میں پھیلنے لگا اور
حکومت کی گرفت کمزور ہو جانے کی بنا پر قدیم زروانیت کو سر اٹھانے کا موقع ملا تو ”توحید“ کے پردے
میں زمانہ پرستی کی اشاعت شروع ہوئی، چنانچہ ہارٹ *Ancient Persian &*
Iranian Civilization میں لکھا ہے:-

”ساسانیوں کے زمانہ میں خارجی فرقوں کے اندر ایک توحیدی رجحان واضح طور پر
نظر آتا ہے، ”زمانہ لامحدود“ یا ”زردان اکرن“ کی اصطلاح جو ادست کے آخری باب میں
ملتی ہے، ”خداے واحد“ کے تصور کے لیے بطور اساس استعمال کی گئی جو تہہ، خیر، شر“
[اپور مزد اور اہرمین] دونوں سے بلند تر ہے، یہ عقیدہ دچوتھی صدی میں تھیوڈور مینیس
کے اور پانچویں صدی میں ارمینی مصنفین اذ نیک اور الیزے کے ظہور میں تھا۔“

لے ایران ہند ساسانیوں ص ۱۹۱ سے ایضاً ص ۵۵۵ سے ایضاً ص ۱۴۲

خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب "سکند گانیک و زار" میں اس کی شہادت موجود ہے:-

"جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو زروانیگ کہتے ہیں اس

بات کے قائل ہیں کہ کوئی مذہبی فرض انسان کے ذمہ نہیں ہے اور نہ کوئی نیک عمل اس پر دیا

ہے..... ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغییرات جو اس میں رونما ہوتے ہیں

..... یہ سب زمان نامحدود کے ارتقا کے نتیجے ہیں" (ایران بہد ساسانیان ص ۵۸)

غرض یہ "سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات" کی عظیم دریافت "زروانیت" سے ماخوذ ہے

جسے خود مجوس بھی دہریت والی دیکھتے تھے اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

من کسوت انسانم من پیراہن یزدانم

اسلام کی مسلمہ تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔ تمام فرق اسلامیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ذات

باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے، مگر علامہ زمانہ کو "پیراہن یزدان" بتانے پر مصر ہیں۔

اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو انھوں نے زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

آدم وافرشتہ در بند من است عالم شش روزہ فرزند من است

ہر گئے کز شاخ می چینی نم _____ ام ہر چیز لے کر می بیسی نم

ایرانی زروانیت ہی سے ماخوذ ہے چنانچہ ابن ہبیک لکھتا ہے:-

The first Greek writer who alludes to it is Damascius. In his book On Primitive Principles (125th P 384 ed 1863) he says The Magi and The whole Arryan nations consider, as

Eudemos writes some space and the others Time, as the universal cause out of which the good God as well as the evil spirits were separated. (P. 12)

نیز آرتھر کرشن سین ایران بہد ساسانیوں (ص ۱۹۵-۱۹۶) میں لکھتا ہے:-

”اوستا کے باب گماتھا (یا سا ۴، ۳۰) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو

ابتدائی روحیں ہیں جن کا نام تو امان اٹلی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک

قدیم تراصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے، اسطرح کے ایک شاگرد یوڈیوس

کی ایک روایت کے مطابق مینو مثنیوں کے زمانہ میں اس خدا کے اولین کی نوعیت بارے میں

بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (مخواستش زبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو

زمان (زردون زبان اوستائی و زردان یا زردان زبان پہلوی) تصور کرتے تھے، بالآخر

دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زردانی عقیدے کو مستحضر پرستوں نے بھی اختیار کر لیا ہے۔“

ان تاریخی شواہد کے بعد باسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ علامہ اقبال کا نظریہ زمان کائنات کی سلائی

اور قرآنی الاصل ہے۔

لے سب سے پہلے یونانی مصنف جو اس عقیدے کا حوالہ دیتا ہے دمیتریوس ہے، وہ اپنی کتاب ”مبادی اولیہ“

میں کہتا ہے ”سنوں (ایرانیوں)، اور تمام آریائی اقوام کا خیال ہے جیسا کہ یوڈیوس لکھتا ہے، بعض کا

مکان کے متعلق اور بعض کا زمان کے متعلق کہ وہ ہمہ گیر علت اولیٰ ہے جس سے تمام اچھے و بُرے اور

اسی طرح اور ولع جیشہ پیدا ہوئی ہیں۔

(معارف: اگست ۱۹۶۱ء)

علامہ اقبال اور اسلامی ثقافت کے اصل الاصول کی ترجمانی

اسلامی ثقافت یا ”اسلام کلچر“ عائد اہل اسلام کے نقطہ نظر سے ان کے انداز زندگی کا نام ہے، جسے اگر منطقی بنیادوں پر متعین کیا جائے تو اس پینر کے مترادف قرار پاتا ہے، جسے قرآن ”دین“ کا نام دیتا ہے۔

مگر علامہ اقبال کے نزدیک ”اسلامی ثقافت“ اُن علوم بالخصوص علوم عقلیہ کا مصداق ہے جو مسلمانوں کی تفکیری سرگرمیوں کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئے۔ ویسے وہ بھی اصولی طور پر اس کا ماخذ قرآن اور اُس کی تعلیمات ہی کو بتاتے ہیں۔

اس قرآن اور اس کی تعلیمات کے بارے میں علامہ کا خیال ہے کہ:
”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے“
دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”یہ وہ چیز ہے جسے قرآن کے ابتدائی طالب علموں نے کلاسیکی قیاس آرائی کے زیر اثر
پودے طور پر نظر انداز کر دیا۔ وہ قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے

تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر کلاسیکیت بیزار
(یونان بیزار) ہے، دو سو سال لگے۔“

علامہ نے اس مزعومہ واقعہ کو ایک بنیادی تاریخی حقیقت سمجھنے پر اصرار کیا۔ لہذا ایک اور
مقام پر فرمایا:

”اس حقیقت کو نہ سمجھتے ہوئے کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر کلاسیکیت بیزار (یونان

بیزار) ہے، اور یونانی مفکرین پر پورا اعتماد کرتے ہوئے اُن (مسلمان مفکرین) میں

پہلا رجحان اور میلان یہ پیدا ہوا کہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھیں۔“

انہوں نے اس مزعومہ ”یونان پسندی“ اور ”یونان بیزاری“ کے درمیان تاریخی طور پر تحدید
کی بھی کوشش کی ہے کہ ”یونان پسندی“ کا یہ رجحان مسلمانوں میں دو سو سال تک رہا، جس کی
وجہ سے عمل پسند عرب کوئی علمی ترقی نہ کر سکے۔ فرماتے ہیں:

”واقعہ یہ ہے کہ یونانیوں کے اثر نے... اس کے برخلاف مسلمانوں کے تصور قرآن

کو دھندلا اور غیر واضح رکھا اور کم و بیش دو سو سال تک عمل پسند فعال عربوں کے مزاج

کو اپنے اظہار و تحقق کا موقعہ نہیں دیا۔“

اس اصرار بجا کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اسلامی ثقافت کو یونانی علوم کی افادیت سے

مسلمانوں کی مایوس کا نتیجہ قرار دیا۔ فرماتے ہیں:

”اُس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا کرنا ہے اور

اور یونانی فلسفہ کی حقیقت تیس آرائی ہے جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور

حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا

اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجہ میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح منہ

شہود پر جلوہ گر ہوئی۔“

لہذا علامہ کے نزدیک مختلف اسلامی علوم (بالخصوص علوم عقلیہ) کی ترقی یونانی فکر کے

خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کا نتیجہ تھی۔ اس ذہنی بغاوت کی تفصیل میں فرماتے ہیں،
 ”یونانی فلسفہ کے خلاف اس عقلی بغاوت کا اظہار نکر کے جملہ شعبوں میں ہوا۔ مجھے اندیشہ
 ہے کہ میں اس بات کی کاحقہ تفصیل کا اہل دم ہو سکوں گا کہ ریاضی و ہیئت اور طب میں اس کا
 ظہور کس طرح ہوا۔ یہ اشاعرہ کی مابعد الطبیعی تفکیر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ
 وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں عیاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق
 پر تبصرہ کیا۔“

آخر میں علامہ نے ریاضیات کے اندر مسلمانوں کی سرگرمیوں کے بارے میں حسب ذیل
 تبصرہ سپرد قلم فرمایا ہے :

”جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بطلمیوس (۸۴-۶۱۵ء)
 کے زمانہ سے نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱-۱۲۷۴ء) کے زمانہ تک کسی نے بھی ان دقتوں
 کی طرف سنجیدگی سے غور نہیں کیا جو (اٹھول) اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادرے کی
 صحت کو مکانی حسی کی بنیاد پر ثابت کرنے میں مضمر ہیں۔ یہ محقق طوسی ہی کی ذات تھی،
 جس نے اس سکون میں جو ہزار سال سے دنیائے ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا
 کیا، محقق طوسی نے اس مصدرہ کی اصلاح کی کوشش میں مکان کے حسی تصویر کے
 ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ اس طرح انھوں نے فضا کے کثیر الجہات کی
 تحریک کے لئے، ہر چند کہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، بنیاد فراہم کی۔“

لیکن علامہ کی عظمت فکر کے باب میں ادب و احترام کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے ہوئے
 بھی ہم اس احساس حقیقت کے لئے مجبور ہیں کہ یہ انادات محل نظر ہیں۔

قرآن کی تعلیمات کی روح یا اصل الاصول کو متعین کرنے کی کوشش
 (۱) قرآنی تعلیمات کی روح کا تعین ہمارے مصلحین کی قیاس آرائیوں کا بڑا دلچسپ موضوع رہی ہے
 علامہ اقبال بھی اس روش عام پر چلے بغیر نہ رہ سکے اور انھوں نے اسے ”یونان بیزاری میں منمر“

سمجھ لیا، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:

”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزاری (یونان بیزاری) ہے“

لیکن خود قرآن حکیم کی تصریحات کی رو سے ”قرآن کی روح“ ”یونان پسندی“ اور ”یونان بیزاری“ دونوں سے بالاتر ہے۔ ”اسلامی تعلیمات“ کے مطابق یہ ”توحید ربوبیت“ چنانچہ حسب تصریح قرآن مجید منشاء تخلیق انسان صرف ”عبادت الہی“ ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات - ۵۶)

[اور میں نے جن اور انس کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں]

اور اسی مقصد کے تحقق کے لئے بار بار انبیاء کرام کی بعثت ظہور میں آئی، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ“

(الانبیاء - ۲۵)

[اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ

میرے سوا کوئی معبود (ہونے کے لائق) نہیں ہے۔ پس میری ہی عبادت کیا کرو۔]

خود شارع علیہ السلام نے ”دعائے اسلام“ کو جو اس کے رکن رکن اور مبنی علیہ ہیں، حدیث مشہور میں متعین فرمادیا ہے۔ ان میں اولین حیثیت ”ایمان باللہ“ کی ہے:

”بني الاسلام على خمس: شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله

واقام الصلوة وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان“

[اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں

اور یہ کہ محمد اس کے بندے اور رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا، زکوٰۃ کا ادا کرنا، حج اور

رمضان کے روزے]

اور اسی ”توحید ربوبیت“ کے مقدس فریضہ کی ادائیگی کے لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیغ بکھ ہونے

تک کے لئے مامور ہیں۔

”اَمَرْتُ اَنْ اُتَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی يَقُوْلُوْا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ۔“

[مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک رطنا رہوں جب تک وہ یہ نہ

کہیں کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں۔]

لیکن علامہ نے اسپنگلر کی تقلید میں اسے ”یونان بیزاری“ میں منحصر کر دیا۔ اسپنگلر نے جدید یورپی ثقافت کا اصل الاصول ”یونان بیزاری“ (کلاسیکی انداز فکر سے انحراف کلی) بتایا ہے، چنانچہ وہ ”انحلال الغرب“ میں لکھتا ہے :

”اور اب پہلی مرتبہ کلاسیکی اور مغربی (جدید یورپی تہذیب کی) روتوں کے مابین بنیادی تضاد کا پورے طور پر اندازہ لگانا ممکن ہو سکا ہے۔ تاریخ کے پورے پس منظر میں جو بے شمار تبدیلیاں اور گہرے تعلقات پر مشتمل ہے، دو اور چیزیں اساس طور پر ایک دوسرے سے اتنی مختلف نہیں ہیں جتنی کہ یہ دونوں (یونانی کلاسیکی تہذیب اور جدید یورپی تہذیب)۔“

علامہ اقبال کا بھی، جو اصولی طور پر جدید یورپی اور اسلامی ثقافتوں کو ایک ہی سمجھتے ہیں، بلکہ مقدم الذکر کو موخر الذکر کا تسلسل قرار دیتے ہیں، اصرار ہے کہ اسپنگلر نے یورپی ثقافت کے جو مخیرات خصوصی (یعنی یونان بیزاری اور زمانہ کے حقیقی ہونے کا شدید شعور) بتائے ہیں، انہیں اسلام کے اندر بھی خواہی خواہی ثابت کیا جائے۔ خواہ تاریخ اور قرآن کے مطالعہ سے ان کی تائید ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

غرض قرآن کی روح کے ”یونان بیزار“ ہونے کا مفروضہ علامہ کے تجدید پسند ذہن کی اختراع ہے اور جب انہیں اس کی تائید میں اسلامی ادب کے اندر کوئی دلیل نہ مل سکی، تو پھر انہوں نے تحکیت و ادعائیت کا سہارا لیا اور ادعائے طور پر فرما دیا :

”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے۔“

(۲) اسلام میں یونان پسندی اور یونان بیزاری کی تاریخی طور پر جدیدی کا مفروضہ | علامہ کی تفکیری سرگرمیوں کا

سب سے تکلیف دہ پہلو یہ ہے کہ ان کے بنیادی مقدمات اکثر حالات میں ان کے تجدول پسند ذہن کے اختراع ہوتے ہیں، جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ مگر وہ انہیں کمال ادعائیت و محکمیت کے ساتھ مسلمات بلکہ ”بدیہی علوم متعارفہ“ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ پھر ان افعالی مسلمات پر قیاس آرائیوں کی ایک فلک بوس عمارت قائم کرتے ہیں، جس کا انجام

خشت اول چوں نہد معمار کج
تاثریامی رود دیوار کج

کا مصداق ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ مثال بالائیں انہوں نے جس وجہ سے بھی ہو، قرآن کی روح کلاسیکیت بیزاری (یونان بیزاری) کو قرار دے لیا تاکہ جدید یورپی تہذیب کو اسلامی ثقافت کا خوشہ چین ثابت کر سکیں، حالانکہ قرآن مجید اور اسلام کی بنیادی تعلیمات سے کسی طرح بھی ان کے اس اختراع ذہنی کی تائید نہیں ہوتی۔ مگر علامہ اسے ایک حقیقت نفس الامری سمجھنے پر مہر ہیں۔

اس کے بعد وہ قیاس آرائیوں کا ایک سلسلہ شروع کر دیتے ہیں، جس کا آغاز اس دعوے سے فرماتے ہیں کہ مسلمانوں نے دو سو سال تک اس مزعومہ روح قرآن (کلاسیکیت بیزاری) کے غلامی ”یونان پسندی“ کو اپنایا، حتیٰ کہ قرآن کو بھی یونان فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”یہ وہ چیز ہے جسے قرآن کے ابتدائی طالب علموں نے کلاسیکی قیاس آرائی کے زیر اثر پورے طور پر نظر انداز کر دیا۔ وہ قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقتاً کلاسیکیت بیزاری ہے، دو سو سال لگے۔“

اس قسم کی گفٹا نیاں اگر تجدول پسندانہ روزگار میں سے کوئی اور صاحب فرماتے تو چنداں تعجب نہ ہوتا کیونکہ جدید کی مہارت نے انہیں اس قابل ہی نہیں چھوڑا کہ قدیم کا حقیقت پسندانہ

اور آگ کر سکیں۔ لیکن جب یہ چیزیں اُس عبقری وقت کے قلم سے نکلتی ہیں جس نے اپنی خدا داد صلاحیتوں
کا بہترین حصہ ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء کے عنوان سے اسلام کی فکری تحریکوں کا مطالعہ کرنے
میں صرف کیا تھا، تو ہماری حیرت کی انتہا نہیں رہتی۔ بہر حال

(الف) نہ تو مسلمانوں نے قرآن فہمی کا آغاز یونانی فلسفہ کی روشنی میں کیا، جو دوسو سال کی کسی
لاماصل کے بعد انھیں اپنی ناکامی کا احساس ہوا ہو۔ اور

(ب) نہ یہ بات ہی صحیح ہے کہ دوسو سال تک ”یونان پسندی“ مسلمانوں کی تفکیری سرگرمیوں کا
رہنما اصول رہی اور اس کے بعد انھوں نے ”یونان بیزاری“ کو اپنا شعار بنایا۔
مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) مسلمانوں میں قرآن فہمی کا آغاز نزول قرآن ہی کے ساتھ ہوا، چنانچہ قرآن بار بار
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کو تعلیم کتاب و حکمت کے فریضہ کی بجا آوری کے ساتھ
متصف کرتا ہے :

”يُتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“

[جوان کو اللہ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو (عقائد باطلہ و اخلاق ذمہ سے)

پاک کرتے ہیں اور ان کو کتاب (قرآن) اور حکمت (و دانشمندی کی باتیں) سکھاتے ہیں]

پھر جس نہج پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو قرآن سمجھایا، اسی نہج پر مورخ الذکر نے تابعین
کو، تابعین نے تبع تابعین کو اور آخر الذکر نے اپنے بعد آنے والے علماء کو۔

غرض دوسو سال تک مسلمانوں نے قرآن کو صرف ”تعلیم نبوت“ ہی کی روشنی میں سمجھا اور
یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ صحابہ و تابعین اور تبع تابعین میں سے کوئی بھی طبقہ یونانی فلسفہ
سے آشنا نہ تھا، قرآن فہمی کے لئے اُس سے استمداد و استعانت کا تو سوال ہی کیا۔ پھر بعثت اسلام
سے دوسو سال بعد تک یونانی فلسفہ اسلامی معاشرہ میں مروج بھی نہیں ہوا تھا۔ اُس کی باقاعدہ
ترویج تیسری صدی ہجری سے شروع ہوتی ہے۔

غرض علامہ کی یہ قیاس آرائی قطعاً بے بنیاد ہے کہ مسلمانوں نے دو سو سال تک قرآن
یونانی فلسفے کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔

(ب) جہاں تک مسلمانوں کی فکری تاریخ میں ”یونان پسندی“ اور ”یونان بیزاری“
وہجانات کی تاریخی طور پر تحدید کا تعلق ہے، علامہ کی یہ قیاس آرائی بھی صحیح نہیں ہے کہ ادا
الذکر مسلمانوں میں دو سو سال تک رائج رہی اور اس کے بعد موخر الذکر (یونان بیزاری) کا رد
ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی فکر میں یہ دونوں تحریکیں بیک وقت چلتی رہی ہیں اور زمانی ط
پران کے درمیان خط فاصل کھینچنا ایک لایعنی بات ہے۔ یونانی فلسفے کے رواج کے بعد
اس کے متعلق مفکرین اسلام کے دو موقف تھے اور یہ دونوں بیک وقت ظہور میں آئے
بعض لوگوں نے اُن مسائل کو جو اسلام کی تعلیمات سے متصادم تھے، باطل کرنے کی
کوشش کی۔ یہ لوگ ”متکلمین“ تھے اور ان کی فکری سرگرمیاں ”علم کلام“ کہلاتی ہیں۔ اقبال
کی اصطلاح میں، یہ گویا ”ANTI-CLASSICALISM“ کا رجحان تھا۔

لیکن کچھ اور لوگ تھے جنہوں نے فلسفے کی دلکشی سے مسحور ہو کر یونانی فلسفے کی روشنی میں
اسلامی تعلیمات کی تاویل و توجیہ پر اصرار کیا۔ یہ لوگ ”فلاسفۂ اسلام“ یا حکمائے اسلام کہلائے۔ اقبال
کی اصطلاح میں گویا یہ ”CLASSICALISM“ کی تحریک تھی۔

اس کے بعد ان دونوں تحریکوں کے نمایندوں میں ایک مسلسل کشمکش شروع ہوئی جس سے
اسلامی فکر کی ثروت میں بیش بہا اضافہ ہوا۔ چنانچہ علامہ نقی زاتی نے لکھا ہے:

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى	پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل
العربية خاض فيها الاسلاميون وحاولوا	ہوا تو مسلمانوں نے اس میں غور و خوض کیا اور جن
الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة	مسائل میں فلاسفہ نے شریعت سے اختلاف کیا
فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة لتحقيقوا	تھا انہوں نے اس کی تردید کا ارادہ کیا۔ اس

مقاصد ہاں نیت مکنوا من ابطالہا۔
(شرح عقائد نسفی صفحہ ۶)

طرح فلسفہ کے بہت سے مسائل علم کلام کے ساتھ
ملا دیے تاکہ وہ ان کے مقاصد کی تحقیق کر سکیں اور

اس طرح ان کے ابطال پر قادر ہو سکیں۔

غرض یہ دونوں تحریکیں جنہیں مروجہ اصطلاح میں کلام ”اور فلسفہ“ کہا جاتا ہے اور علامہ کی
اصطلاح میں کلاسیکیت بیزاری ”اور کلاسیکیت پسندی“ کہنا چاہئے، بیک وقت ظہور میں آئیں اور
نہ صرف دو سو سال تک بلکہ تقریباً ایک ہزار سال تک ایک دوسرے کے دوش بدوش چلتی رہیں۔
مگر اس کی تفصیل ایک مستقل پیش کش کی مقتضی ہے۔

بہر حال علامہ کی مزعومہ جد بندی کے دو سو سال تک مسلمانوں میں ”یونان پسندی“ کی تحریک
کو فروغ حاصل رہا اور اس کے بعد ”یونان بیزاری“ کی تحریک کو، یہ محض ان کے اپنے ذہن کی
اختراع ہے، جس کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

علامہ نے اپنے مزعومہ فکری انقلاب [یعنی یونان پسندی کی تحریک کے بجائے ”یونان بیزاری“
کی تحریک کے رواج] کی توجیہ کے باب میں بھی ٹھوس تاریخی شہادتوں کے بجائے ذہنی اختراع کا
سہارا لیا ہے۔ انھوں نے یہ مفروضہ تراشا ہے کہ اس انقلاب کا سبب علمی بے اطمینانی تھا۔
نراتے ہیں:

”اس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا کرنا ہے اور یونانی
فلسفہ کی حقیقت قیاس آرائی ہے جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور حقائق و واقعات
سے بے اعتنائی برتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی
کے نتیجے میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئی۔“

حالانکہ اصل وجہ سیاسی تھی۔ فلسفہ نے مسلمانوں میں آتے ہی اسلام دشمن اعدا میوں اور تخریب کاروں
کے ساتھ گٹھ جوڑ کر لیا اور اگلی صدی میں وہ باطنی (قرسطی) کارکن رکین بن گیا۔ چنانچہ دلی نے اس
(باطنی مذہب) کے بارے میں لکھا ہے:

وَاتَّفَقَ أَهْلُ الْمَقَالَاتِ أَنَّ أَوَّلَ مَنْ اسْتَسَى
هَذَا الْمَذْهَبَ الْمُشْتَوِّمُ قَوْمٌ مِنْ أَوْلَادِ الْمَجُوسِ
وَبَقَايَا الْغَرَمِيَّةِ وَالْفَلَاسِفَةِ وَالْيَهُودِ
(قواعد عقائد آل محمد صفحہ ۳) اور یہود تھے۔

خود ناظمی خلیفہ عبید اللہ بن الحسن القیروانی نے سلیمان بن سعید الجنبابی کو لکھا تھا:

وَإِذَا تَطَهَّرْتَ بِالْفَلَسْفَى فَاحْتَفِظْ بِهِ فَعَلَى
الْفَلَاسِفَةِ مَعُولُنَا وَأَنَا دَايَا هُمْ مُجْمَعُونَ
اور اگر تمہیں کوئی فلسفی مل جائے تو اس پر ہوشیاری
سے نظر رکھو، کیونکہ فلاسفہ ہی پر ہمارا اعتماد ہے اور
لا فرق بین الفرق صفحہ ۱۷۷ ہم اور وہ باہم متفق ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تفسف ان اسلام دشمن تحریکوں کا امتیازی شمار بن گیا۔ لہذا اہل طبع کے
ساتھ ساتھ امن پسند شہریوں کا بھی اس کی طرف سے چوکنا، بلکہ بیزار ہو جانا نظری تھا۔ اس وجہ سے
فلسفہ، علوم الاوائل اور یونان پسندی عوام و خواص ہر جگہ مبعوض ہو گئی، چنانچہ برلن نے لکھا ہے کہ
کر سید نور الدین مبارک سلطان التمش کے دربار میں وعظ کے اندر فلاسفہ کی مخالفت میں فرمایا
کرتے تھے:

”فلاسفہ و علوم فلاسفہ و معتقدات معقولات فلاسفہ را در بلاد مالک خود بوردن نگزارند و علوم
فلسفہ را سبق گفتن بای وجه کان رواندار دند۔“

اور یہ فلسفہ بیزاری کچھ عہد التمش کے ساتھ مخصوص نہ تھی، بلکہ مالیک دہلی نے اس روایت کو اپنے غوی
وغزنوی پیشرووں سے ورثہ میں پایا تھا۔

دین اسلام اور اسلامی ثقافت کا اصل لامل
(۳) اسلامی علوم کی ترقی میں یونان بیزاری کی کارفرمائی کا مفروضہ توحید ربوبیت ہے جو رد مومن کو محض احمالی

طور پر ہی عبادت الہی کے لئے مامور نہیں کرتا کہ
لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ
[میرے سوا کوئی سبودہ ہونے کے لائق نہیں۔ پس میری ہی عبادت کیا کرو]

بلکہ بالتصریح غیر اللہ کی عبادت کی بھی ممانعت کرتا ہے :

”وَقَضَىٰ رَبِّيْكَ اَنْ لَا تَعْبُدُوْا اِلٰهًا اٰیًا“

[اور تیرے رب نے حکم کر دیا ہے کہ بجز اس کے کسی اور کی عبادت مت کرو]

بالفاظ دیگر اللہ رب العزۃ کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں سب اس کے محکوم ہیں، دنیا کی ہر چیز اس کے واسطے بنائی گئی ہے۔ اس تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیروان اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت سے نہیں، بلکہ بھکاری کی حیثیت سے جائیں اور اس کی نلکا ہر پوشیدہ قوتوں کو قابو میں کر کے اپنے مقصد کے مطابق استعمال کریں۔ اس کا نام تسخیر کائنات ہے، جس کے لئے قرآن بار بار ہمت افزائی کرتا ہے:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَیْكُمْ رِیْقَهٗ
ظٰلِمَةً وَّ بَاطِلَةً (لقمان - ۲۰)

[کیا تم نے نہ دیکھا کہ اللہ نے تمہارے کام میں لگائے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہیں اور تمہیں بھرپور دیں اپنی نعمتیں ظاہر اور چھپی۔]

لیکن کائنات کی زندہ اور بے جان قوتوں کی تسخیر ان سے براہ راست کشتی رط کر نہیں کی جاسکتی۔ یہ صرف کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ اسی کا نام ”علم طبعی“ اور نیچرل سائنس ہے۔ یہ حکمت مرد مومن کی متاعِ گم گشتہ ہے جسے وہ حسب فرمان رسول !

”كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ اِنَّمَا وَجَدَهَا فَخَوَّاهُ حَقٌّ بَعْدَهَا“

جہاں ملے لے لینے کا حقدار ہے۔

اسی جذبے کے تحت انھوں نے یونان کا علمی و حکمی سرمایہ تلاش کیا۔ لیکن انھوں نے دوسروں کے تحقیق کئے ہوئے علوم ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنے ملی سوز و دروں اور حسن طبیعت سے ”قُلْ رَبِّیْ زَیْدٌ“ کی تعلیم کے زیر اثر، ان کے اندر چار چاند لگائے اور جہاں تک ان کے یونانی پیشرو نہیں پہنچے تھے پہنچنے کی کوشش کی اور اکثر حالات میں پہنچ کر دم لیا۔

یہ ہے اسلامی ثقافت کا اجمالی جائزہ۔ مگر علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی ثقافت یونانی علوم کی افادیت سے مسلمانوں کی مایوسی کا نتیجہ ہے۔ اس لئے مختلف اسلامی علوم بالخصوص علوم عقلیہ نے یونانی فکر کے خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کے نتیجہ میں ترقی کی۔ فرماتے ہیں:

”اس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا رکھتا ہے اور یونانی فلسفہ کی حقیقت تیس آرائی ہے، جو نظریات تراش میں گن رہتا ہے اور حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجہ میں ”اسلامی ثقافت“ کی حقیقی روح منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئی۔

یونانی فلسفہ کے خلاف اس عقلی بغاوت کا اظہار فکر کے جملہ شعبوں میں نمودار ہوا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں اس بات کی تفصیل کا اہل نہ ہو سکوں گا کہ ریاضی دہشت اور طب میں اس کا کس طرح ظہور ہوا۔ یہ اشاعرہ کے مابعد الطبیعی تفکر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں عیاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔“

لیکن علامہ کے یہ افادات حقیقت سے مطابقت نہیں رکھتے، کیونکہ:

الف۔ یونانی پیشرووں سے مسلمان فضلا کا اختلاف ”بغاوت“ نہیں تھا، بلکہ ان کی دریافتوں پر اصلاح و ترقی کے مترادف تھا۔

ب۔ اشاعرہ کے مابعد الطبیعی تفکر یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کا نتیجہ نہیں تھی۔ بلکہ یہ نتیجہ تھی اس عہد کے ”کافورادہ“ اور خود امام اشعری کی سخت پسندی کا۔

ج۔ مسلمانوں کی منطق جو شیخ بوعلی سینا کے زمانہ سے ”سلم العلوم“ کے متاخر شراح اور ان کی شرح کے محشیوں کے زمانہ تک رائج رہی، یونانی (ارسطائیسی) منطق کی تنقید نہیں ہے، بلکہ اس کی توضیح ہے۔ رہی ارسطائیسی منطق (اور اس طرح دوسرے فلسفیانہ علوم) پر تنقید و نکتہ چینی تو یہ کام ارسطو کے باغیوں نے نہیں کیا۔ یہ کارنامہ تھا دوسرے متبادل حریفانہ نظامہائے فکر کے علمبرداروں کا۔

مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) تعجب ہے علامہ ایک بالغ النظر فلسفی ہونے کے باوجود EVOLUTION اور REVOLUTION میں امتیاز کی کا حقہ مراعات نہ کر سکے۔ کسی علم کے EVOLUTION یا ترقی و ارتقا میں ہر منزل پر اس کے بنیادی مقدمات جوں کے توں برقرار رہتے ہیں۔ لیکن جب اُس میں REVOLUTION یا انقلاب آتا ہے تو پچھلی منازل کے بنیادی مقدمہ کو مسترد کر دیا جاتا ہے اور اس کے بجائے اس کے مخالف یا متضاد بنیادی مقدمہ کو اساسی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے فضلاء اسلام کی علمی کاوشیں یونانی علوم کے ارتقا و ترقی کا دوسرا نام ہیں، کیونکہ انھوں نے ان علوم کے بنیادی مقدمات کو کبھی معرض بحث میں لانے کی جرأت نہیں کی۔

مثلاً ہیئت میں یونانی نلکیات کا بنیادی اصول یہ ہے کہ زمین کائنات کے مرکز میں واقع ہے اور تمام اجرام سماوی اس کے گرد چکر لگاتے ہیں۔ احمد بن محمد النہادندی (جو ہارون الرشید کے عہد میں تاریخ اسلام کی پہلی رصد گاہ جندی سابور کا متزل تھا، زمانہ آٹھویں صدی مسیحی کا آخر کے وقت سے لے کر زیج محمد شاہی کے مرتبین کے وقت تک (زمانہ اٹھارویں صدی مسیحی) جملہ مسلمان ہیئت دان اسی اصول پر عمل پیرا رہے۔ ترقی انھوں نے اس علم کو ضروری مگر یہ ترقی "ارتقا" یا EVOLUTION کی مصداق تھی۔

انقلاب یا REVOLUTION کی مثال کوپرنیکس کا جدید ہیئت نظام ہے جو ارسطاطالیسی۔ بطلمیسی "ارض مرکزی نظریہ" کے برخلاف اس اصولی نظریہ پر قائم ہے کہ زمین ساکن نہیں، بلکہ متحرک ہے اور دوسرے اجرام سماوی کے ساتھ ساتھ سورج کے گرد چکر لگاتی ہے [اور یہ نظام شمسی کسی اور مرکز کے گرد]

اسی طرح یونانی طب کا بنیادی اصول "نظریہ اخلاط" تھا۔ یہی اصول شروع سے آخر تک تمام مسلمان اطباء کی طبی کاوشوں کا مبنی علیہ بنا رہا۔ انھوں نے فن طب میں جو بھی ترقی کی وہ قدیم یونانی طب کا ارتقا اور تسلسل تھی۔ طب میں انقلاب یا REVOLUTION یورپ میں آیا، جب

وہاں کے ماہرین نے ”نظریہ اخلاط“ کو مسترد کر کے اس کی جگہ ”بیکٹیریا“ یا ”نظریہ جراثیم“ کو دیدی۔
یورپ کے ڈاکٹروں نے جو کچھ کیا اُسے بجا طور پر یونانی طب کے خلاف ”بغاوت“ سے تعبیر
کیا جاسکتا ہے، مگر مسلمانوں کی کاوشوں کو اس نام سے تعبیر کرنا ”وضیحت الشیء فی غیر محلہ“ ہوگا۔

(ب) اشاعرہ امام ابوالحسن الاشعریؒ کے پیرو ہیں جو پہلے خود ایک بہت بڑے معتزل
تھے، لیکن بعد میں اعتزال سے تائب ہو گئے اور اہل سنت والجماعت میں آئے۔ ان کی یہ توبہ
اعتزال سے توبغاوت کہی جاسکتی ہے۔ مگر اعتزال ”CLASSICALISM“ یا یونان پسندی کا
نام نہیں تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اسے خود یونانی فلسفہ کے رد و ابطال کا بہت بڑا شرف پہنچتا ہے۔
امام اشعری نے معتزلہ سے ”رویت باری کے انکار“ کلام باری کے تخلیق ہونے کے عقیدے
”المنزلۃ بین المنزلتین“ وغیرہ مسائل میں بغاوت کی تھی۔ مگر جہاں تک یونانی فلسفہ کے نقض و تردید
کا تعلق ہے، اس باب میں وہ اپنے معتزلی پیشروؤں کے مخالف فلسفہ تنقیدی سرگرمیوں کا پورا
ورثہ لے کر تائب ہوئے تھے۔ اشاعرہ کے یہاں یونانی فلسفہ سے جو کچھ اختلاف ہے، اس میں
ان ذاتی کاوشوں کا دخل نہیں ہے۔ اور متاخر اشاعرہ نے فلسفہ کا اگر کوئی رد و ابطال کیا تو یہ
برعین سینا کا فلسفہ تھا۔ مگر غلامہ اقبال ہوں یا ان کے انداز فکر پر سوچنے والے دیگر متجددین عہد، بوط
سینا کی کاوشوں کو قطعاً ابتکار فکر سے تہی دامن سمجھتے ہیں۔ لہذا اگر وہ امام غزالی یا امام رازی کے
نقض و رد و کو ارسطو کی تنقید سمجھ لیں تو معذور ہیں۔

(ج) لیکن منطق کے متعلق علامہ نے بڑے وثوق سے فرمایا ہے :

”لیکن یونانی فلسفہ کے خلاف یہ عقل بغاوت سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اُس

تنقید میں حیا ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔“

یونانی منطق سے مسلمان فضلا کے اختلاف نے روشمیں اختیار کی تھیں :

پہلی شکل کھلی ہوئی مذمت کی تھی۔ یہ محدثین کرام کا مسلک تھا جو شروع ہی سے غیر اسلامی

افکار کو بدعت ”ادبہ بدعت کو کل بدعة معصية وكل معصية فی النام“ سمجھتے تھے۔ اس

مگر وہ میں محدث ابن صلاح، حافظ ابن تیمیہ اور امام سیوطی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں مگر یہ حضرات
یا ان کے اسلاف یونانی منطق (وفلسفہ) کے پیروکے تھے، جو ان کی مذمت اور مخالفت کو
”بغاوت“ کہا جاسکے۔

دوسری شکل منطق کی علمی اور سائنٹفک تنقید تھی۔ اس سلسلے میں چار مکاتبات نکر آئے

ہیں:

۱۔ متکلمین

۲۔ اشراقیین

۳۔ بعض مشائخ (ارسطاطالیسی فلسفہ کے پیرو) جیسے ابوالبرکات بغدادی اور

۴۔ بوعلی سینا کے مخالف ناقدین جیسے ابن رشد، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین سخجوالی

وغیرہ۔

متکلمین اور اشراقیین کا منطق کے بارے میں پہلے ہی سے اپنا اپنا مستقل نظام تھا جو
یونانی منطق سے بالکل آزاد رہ کر، بلکہ ارسطاطالیسی منطق کے مسلمانوں میں رائج ہونے سے پہلے
ہی منظم ہو چکا تھا۔ یہ دونوں گروہ یونانی، ارسطاطالیسی منطق کے پیرو ہی نہیں رہے۔ لہذا ان کی
مخالفت کو یونانی منطق سے بغاوت کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ یہ تو اپنے اپنے مکتب فکر کے تفوق
کی کوشش تھی۔

اسی طرح ابن رشد اور عبداللطیف بغدادی وغیرہ کی تنقیدی سرگرمیاں بوعلی سینا کے خلاف

تھیں۔ ارسطو کے خلاف نہیں تھیں۔

اب لے دے کے صرف ابوالبرکات بغدادی کا نام رہ جاتا ہے۔ اس نے کتاب ”المعتبر“ میں

قدیم منطق کے مسائل پر ضروری ایرادات وارد کئے ہیں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ارسطو کے

خلاف بغاوت کر رہا ہے مگر قاضی نور اللہ شوستری نے محقق طوسی کی تعریف میں جو کچھ لکھا ہے اس

سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالبرکات کی یہ تنقید بھی شیخ بوعلی سینا کے خلاف تھی۔ قاضی نور اللہ

محقق طوسی کی تعریف میں لکھتے ہیں:

”معالم تحقیقات ابوالریحان کہ بتصادم شبہات ابوالبرکات بودی و تشکیکات فخرالدین یزدی
نزدیک باندہ اس رسیدہ بود، از غایت غلو حکمت و کمال ادراک است در اک نمود“

(مجالس النونین صفحہ ۳۳۹)

غرض اسلام میں منطق کی ترقی، جو نام ہے متاخرین کے متقدمین سے اختلاف کرنے کا یا معاصرین
کے حریفانہ تصادم افکار کا، تمام تریبونانی منطق کے خلاف عقلی بغاوت کا نتیجہ نہیں تھی، بلکہ بہت
کچھ متبادل حریفانہ نظا ہائے فکر کے اصطلاح آرا نیز خود مسلمان منطقوں کی باہمی چٹک پر مشتمل
تھی۔

(۴) دنیائے ریاضیات کے سکون میں محقق طوسی کے تلامذہ برپا کرنے کا مفروضہ | ریاضیات میں مسلمانوں کی
سرگرمیوں کے بارے میں

علامہ نے حسب ذیل وضاحت فرمائی ہے:

”جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے، یہ یاد رکھنا چاہیے کہ بطلمیوس (۸۷-۶۱۶۵ء) کے زمانہ
سے نیپیرس (۱۲۰۱-۱۲۷۳ء) کے زمانہ تک کسی نے بھی ان دفتوں کی طرف سنجیدگی سے
غور نہیں کیا جو (اصول) اقلیدس کے خطوط متوازی کے معادریں کی صحت کو مکان حس
کی بنیاد پر ثابت کرنے میں مضر ہیں۔ یہ (محقق) طوسی ہی کی ذات تھی جس نے اس سکون
میں جو ہزار سال سے دنیائے ریاضیات پر طاری تھا، تلامذہ برپا کیا۔ محقق طوسی نے اس
مصادرے کی اصلاح کی کوشش میں مکان کے حس تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس
کیا۔ اس طرح انہوں نے ہمارے زمانہ کی فضائے کثیر الجہات کی تحریک کے لئے ہر چند کہ
کہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، بنیاد فراہم کی۔“

علامہ کا یہ ارشاد تین دھوؤں پر مشتمل ہے:

الف۔ ریاضیات کی دنیا پر بطلمیوس کے زمانہ سے جو سکون طاری تھا، محقق طوسی نے پہلی مرتبہ

اس میں تلاطم برپا کیا

ب۔ اقلیدس کے ”مصادر متوازی خطوط“ کی اصلاح کے واسطے محقق طوسی نے مکان کے روایتی تصور کو ترک کر کے نیا تصور پیش کیا۔

ج۔ محقق طوسی نے اس نئے تصور مکان کے ذریعہ عہد حاضر کی ”فضائے کثیر الجہات“ کی تفکیر کا افتتاح کیا۔

لیکن علامہ کے یہ افادات ناقابل تسلیم ہیں۔ ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اتنے اہم مسئلے کے حل میں انہوں نے اس ذمہ داری کو ملحوظ نہیں رکھا جو ان جیسے بالغ النظر محقق سے بجا طور پر متوقع کی جاتی تھی۔ اس کے برعکس انہوں نے انتہائی سطحی معلومات جو غالباً انہیں مستشرقین کی ”تحقیقات انیقہ“ سے حاصل ہوئی تھیں، اعتماد کر لیا۔

مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) علامہ نے ریاضیات کی دنیا کے جس سکون و تلاطم کا ذکر کیا ہے، اس کی کیفیت یہ ہے :
اصول اقلیدس کی بنیاد چند علوم متعارفہ، اصول موضوعہ اور کچھ مصادرات پر ہے۔ ان میں سب سے زیادہ معرکہ الآرا اقلیدس کا پانچواں مصدر تھا جو ”خطوط متوازی کا مصدرہ“ بھی کہلاتا ہے۔ اقلیدس نے اسے ”مصدرہ“ قرار دیا تھا۔ مگر بعد کے لوگوں نے اسے ”شکل اثباتی“ کہا اور دیگر اشکال کی طرح اسے بھی ثابت کرنے کی کوشش کی۔ یورپی ماہرین تاریخ ریاضیات کا خیال ہے کہ یونانیوں میں آخری شخص جس نے یہ کوشش کی وہ بطلیموس (۸۷-۶۱۶۵) تھا۔ اس کے بعد بقول ان یورپی فضلاء کے نہ تو کسی یونانی ریاضی داں نے پانچ سو سال (بعثت اسلام) تک یہ کوشش کی اور نہ محقق طوسی سے پہلے کسی مسلمان ریاضی داں نے۔ اس طرح بطلیموس کے ہزار گیارہ سو سال بعد تک دنیا نے ریاضیات پر، بقول فضلاء یورپ کے ایک جمود طاری رہا تا آنکہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی مسیحی) کے وسط میں محقق طوسی نے اس مصدرے کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔

[لیکن مستشرقین اور دیگر مورخین ریاضیات نے خود محقق طوسی کے پیش کردہ خطوط متوازی کے مصادر کے ثبوت کے بیان میں جو گل نشانیاں فرمائی ہیں، خوف تطویل اس کی تفصیل سے مانع ہے۔ مختصراً اتنا سمجھنا کافی ہوگا کہ سب سے پہلے یورپی ناقل نے جس کے پاس ۱۵۹۵ء میں اصول اقلیدس کا مطبعہ نسخہ تبصرہ کے لئے بھیجا گیا تھا، اس کے بارے میں فرمایا تھا:

”وہ اس کتاب کے بارے میں صرف اتنا ہی کہہ سکتا ہے، جتنا کوئی شخص اس کتاب کے بارے میں کہنے کا مجاز ہے جسے اس نے کبھی نہیں پڑھا۔“

اس سے بعد کے لال بھکڑوں کی گل نشانیوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے

قیاس کن ز گلستان من بہار مرا

بہر حال یورپی فضلا رہوں یا ان کے مقلد علامہ اقبال، واقعہ یہ ہے کہ محقق طوسی سے پہلے کم از کم دس مسلمان ریاضی دانوں نے سنجیدگی کے ساتھ اس مصادر کے کوثبات کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان میں سے تین ریاضی دانوں عباس بن سعید الجوهری، ابن الہیثم اور عمر خیام کی کاوشوں کا تفصیلی طور پر خود محقق طوسی نے اپنی کتاب ”الرسالۃ الشافیہ“ میں ذکر کیا ہے۔ عمر خیام کی ”شرح ما اشکل من مصادر اقلیدس“ جس میں اس نے اس مصادر کا ثبوت دیا ہے شائع ہو گئی ہے۔ ابن الہیثم کی ”شرح مصادر اقلیدس“ اور ”حل شبک اقلیدس“ جن میں اس نے خطوط متوازی کے مصادر کا بدل پیش کیا ہے، ابھی مخطوطہ کی شکل میں موجود ہیں۔ مقدم الذکر کے نسخے اسکفورڈ، فیض (البحریہ) اور رمنالابری ری رامپور میں موجود ہیں۔ مؤخر الذکر کا ایک نسخہ اسلامیہ کالج پشاور کی لائبریری میں موجود ہے۔

غرض ان ریاضی دانوں میں قدیم ترین نام عباس بن سعید الجوهری کا ہے، جس نے ۱۰۰۰ء کے قریب اس مصادر کا ثبوت دیا تھا، یعنی محقق طوسی سے ساڑھے چار سو سال پہلے۔

(ب) محقق طوسی کا نیا تصور مکان ”اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادر“ سے کوئی تعلق

نہیں رکھتا۔ انہوں نے بھی اپنے پیشروں کی طرح اس مصادره کو مکانِ حسیٰ ہی کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ جس چیز کو علامہ اقبال محقق طوسی کا نیا تصور مکان بتاتے ہیں وہ بُعدِ مجرد کا تصور تھا۔ مگر اس کی دریافت کا شرف اولیت بھی محقق طوسی کو نہیں پہنچتا، بلکہ ان کے پیشروں کو پہنچتا ہے۔ چنانچہ محقق طوسی کے رمز شناس شاگرد و شارح علامہ علی نے محقق طوسی کی تجرید الکلام کی شرح میں لکھا ہے کہ محقق طوسی سے پہلے ہی افلاطون اور ابوالبرکات بغدادی کا مذہب رہ چکا ہے :

الذی علیہ المحققون امران : احدہما
البعث المساوی لبعث المتہکن وهذا
مذہب افلاطون وقد اختار
المصنف الاول وهو اختیار ابی البرکات
(شرح تجرید از علامہ علی : بحث مکان)

جس امرِ محققین کا اتفاق ہے ، وہ دو باتیں ہیں :
یا تو مکان نام ہے (اُس بعد مجرد) کا جو تمکن کے
مساوی ہو اور یہ افلاطون کا مسلک ہے
اور مصنف (محقق طوسی) نے اسی پہلے مذہب کو
اختیار کیا ہے اور اسی مذہب کو اُن سے پہلے
ابوالبرکات بغدادی نے اختیار کیا تھا۔

(ج) محقق طوسی کے اس منفرد تصور مکان اور اسی طرح اُن کے خطوط متوازی کے مصادروں کے اثبات کی کوشش کا عہدِ حاضر کی فضائے کثیر الجہات کی تحریک سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اس کی تفصیل ایک جداگانہ اور مستقل پیش کش کی مقتضی ہے۔

یہ ایک مختصر جائزہ ہے علامہ کی گفتشانیوں کا۔ لیکن اگر دقتِ نظر کے ساتھ اس کے اسباب و علل کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی تہہ میں دو اہل کارِ فنا نظر آئیں گے۔

۱۔ یورپی ثقافت کی عظمت و برتری سے ذہنی مرعوبیت : اس کا نتیجہ ہے کہ وہ یورپی تہذیب کی ہر مزعومہ خوبی اور اُس کے ہر انفرادی وصف کو قرآن اور اسلام کی بنیادی تعلیم قرار دیدیتے ہیں۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ اسپنکر نے جدید یورپی تہذیب کا اصل الاصول "کلاسیکیت بیزاری"

"ANTI-CLASSICALISM" بتایا ہے۔ علامہ نے بھی قرآنی تعلیمات کی روح کو اس کی کلاسیکیت بنیاری میں منحصر فرمادیا ہے۔

اسی طرح اسپنگلر نے یورپی تہذیب کی انفرادیت کا راز "زمانہ کے احساس شدید" میں منظر بتایا تھا، علامہ بھی خواہی نخواہی اسے قرآن کریم کی بنیادی تعلیم قرار دیتے ہیں۔

۲۔ مگر اس سے زیادہ بنیادی سبب اسلامی فکر کے "ORIGINAL SOURCES"

کے بجائے مستشرقین اور دیگر فضلاء مغرب نے اس کی جو توجیہ و تعبیر کی ہے، اس پر ان کا غیر مشروط اعتماد ہے، اس کی مثال ابھی گزری۔ "مصادره توازی خطوط" کا اثبات یا اس کے بدل کی تلاش قدیم و جدید ماہرین علم الہندسہ کا بڑا محبوب علمی مشغلہ رہا ہے۔ لیکن مورخین ریاضیات نے اس ضمن میں مسلمانوں کے اندر صرف ایک ہی فاضل کا نام گنایا ہے اور وہ ہے، محقق نسیر الدین طوسی حالانکہ خود محقق طوسی نے اپنے فاضلانہ رسالہ "اورسالۃ الشافیہ" میں اپنے سواتین اور مہندسین اسلام کے نام گنائے ہیں، جنہوں نے اس مسئلہ پر بڑی سنجیدگی سے غور و خوض فرمایا تھا مگر علامہ کی عجلت نرمائی نے اس مسئلہ کے اصل اور معتد علیہ مآخذ کے بجائے مستشرقین و فضلاء مغرب کی تحقیقات انیقہ ہی پر تکیہ فرمالیا۔ اور پھر اس پر اس شدت کے ساتھ اصرار کیا کہ محقق طوسی کے پیشرو مسلمان ماہرین علم الہندسہ کی ساری ہندسی تحقیقات کا عدم ہو گئیں۔

یہ اس عاجز سی کمی رائے نہیں ہے بلکہ دیگر فضلاء عہد کا بھی یہی خیال ہے۔ چنانچہ علامہ کے استاد بھائی پروفیسر ایم ایم شریف صاحب سابق پروفیسر و دانش چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ علامہ کی مشہور کتاب

"DEVELOPMENT OF METAPHYSIC IN PERSIA"

کے نئے ایڈیشن کے تعارف میں، جسے کچھ دن ہوئے بزم اقبال لاہور نے شائع کیا تھا، فرماتے ہیں:

"IN HIS OBSERVATIONS REGARDING AL FARABI,

IBNE - MASKWAH AND IBNE - SINA HE HAS

MORE OR LESS ECHOED THE VIEWS OF EARLY WESTERN ORIENTALISTS AND HAS DENIED THESE GREAT THINKERS THE CREDIT FOR ORIGINALITY AND DEVIATION FROM NEO-PLATONISM.

THERE IS NO DOUBT THAT IF HE WERE TO REWRITE THE WORK, HE WOULD HAVE DIFFERENTLY EVALUATED THEIR PHILOSOPHICAL EFFORTS."

[نارابی، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم و بیش مستشرقین مغرب کے آراء کی صدائے بازگشت ہے۔ انھوں نے ان مفکرین عظام کو اس شرف سے محروم کر دیا ہے جس کے وہ اپنے کاز فکر اور نو فلاحیت نے انحراف کی بنا پر مستحق تھے]

ان عواہل کا نتیجہ ہے کہ علامہ کے افادات بعض اوقات بڑی مضحکہ خیز شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ اسلامی فکر کے اساطین کے کام تو درکنار ان کے نام بھی صحیح طور پر پیش نہیں کر پاتے۔ متاخر مفکرین اسلام میں میر باقر داماد اور ان کی "الافتح المبین" خاص شہرت کے حامل ہیں۔ وہ صدرائے شیرازی (مصنف "شرح ہدایہ الحکمہ" یا "صدر") کے استاد تھے۔ تصور زماں کے سلسلے میں ان کا نظریہ "حدوث دہری" خاص اہمیت رکھتا ہے جس سے ملا محمود جوہپوری نے "شمس بانہ" میں سخت اختلاف کیا ہے۔ یہ (حدوث دہری کا نظریہ) میر باقر داماد کا خاص کارنامہ ہے۔ ویسے اس سلسلہ میں انھوں نے افلاطون کا قول بھی نقل کیا ہے کہ زمانہ فلک کے ساتھ وجود میں آیا ہے۔

مگر علامہ ہیں کہ میر باقر داماد کے کام کی ترجمانی تو درکنار، ان کے نام سے بھی صحیح طور پر واقف

معلوم نہیں ہوتے اور انتہائی مضحکہ خیز طور پر ایک "میر باقر داماد" کی واحد شخصیت کی دو شخصیتیں
 "لا باقر" اور "میر داماد" بنا دیتے ہیں اور پھر ان دونوں خود ساختہ شخصیتوں کے لئے "بصیفہ جمع ضمیر
 "THEY" استعمال فرماتے ہیں۔ نیا اللعجب۔

اس سے زیادہ افسوسناک اُن مدعیان تصوف کی ذہنیت ہے جن کی کورانہ عقیدت
 مذہبی تلخ حقائق کو سن کر تھلا اٹھتی ہے اور سنجیدہ علمی تحقیق و تنقید کے بجائے جھٹلا کر اطالت
 لسان کا سہارا ڈھونڈ لیتی ہے۔ شاید انہیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ اسی اقبال نے جب انتہائی
 بیدردی کے ساتھ ان کے تصوف بالخصوص عقیدہ وحدت الوجود کے پرچے اڑائے تھے تو
 بڑی بڑی خاناتقاہوں میں زلزلہ اُگیا تھا۔

••

برہان، دہلی جون ۱۹۷۳ء

افادات اقبال پر ایک نظر

عہد حاضر میں اسلامی مشرق نے جن عظیم شخصیتوں کو جنم دیا ہے، ان میں علامہ اقبال کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے۔ اپنی تعلیم کے اعتبار سے وہ فلسفی تھے، پیشہ کے لحاظ سے قانون دان یا پیرسٹر، ادبی حیثیت سے شاعر نغمہ گفتار اور پبلک زندگی میں مفکر و مصلح۔ انہوں نے ملت مرحومہ کی عروق مرده میں تپتی جان ڈالنے کے لیے اسے ایک پیغام عمل دیا، جس کے ابلاغ کے لیے ان کے نفس گرم تھے اپنی خداداد شاعرانہ صلاحیتوں کو وقف کر دیا اور اسے مستحکم اور پائدار بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے اپنے فلسفیانہ تبصر و تمہر سے بھر پور فائدہ اٹھایا

ان کی عمر عزیز کا معتد بہ حصہ تعطیلِ عمل میں گزرا، پہلے اسکول، پھر کالج، پھر یونیورسٹی اور آخر میں ولایت

اسکول اور کالج میں شغوقِ استاد کی شاگردی نے ان کی ادبی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں سونے پر صہاگہ کا کام کیا۔ لکھنے سنجی اور نکتہ آفرینی کی ٹیکنیک میں دستگاہِ عالی حاصل کرنے کے لیے انہوں نے اساتذہ قدیم کے دواوین و کایات کا بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا اور شاعرانہ تلمیحات کے روایتی بیانات پر وتوف بہم پہونچایا۔ یہی معلومات آئندہ چل کر ان کے ”مطالعہ اسلامیات“ کا بنیادی سرمایہ بنیں۔

شمس العلماء میر حسن اپنے وقت کے بڑے فاضل تھے اور متداول اسلامی علوم سے آشنا۔ لیکن قدیم مدارس کے علماء یورپا نشین کی

طرح علوم درسیہ میں ان کے تبحر و تمہر کی کیفیت ہنوز منظر عام پر نہیں آئی۔ اس لیے شاعرانہ ذوق کی قربیت کے ساتھ ہوتنہار شاگرد کی معلومات میں انہوں نے جو اضافہ کیا، اس کی نوعیت ہنیز گومگو ہی میں ہے۔

کالج اور یونیورسٹی میں فلسفہ ان کے مطالعہ کا خصوصی موضوع تھا۔ اسی فلسفہ میں انہوں نے امتیاز کے ساتھ پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے کا امتحان پاس کیا اور اسی میں تخصص کے لیے وہ ولایت شریف لیے گئے۔ وہاں انہوں نے بیرسٹری کی سند حاصل کی، لیکن یہ مقصود بالذات نہیں تھی، ایک ضمنی مشغلہ تھا، اگرچہ بعد میں کسب معاش کے لیے انہوں نے اسے ہی اپنا پیشہ بنا لیا۔ فلسفہ کے اندر ان کا مطالعہ صرف نصابی کتابوں ہی تک محدود نہ تھا، بلکہ مختلف فکری تحریکوں اور فلسفیانہ مذاہب فکری کا بھی انہوں نے بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا۔ مگر یہ مطالعہ صرف یورپی حکماء کے افکار سے واقفیت تک محدود تھا۔

اسلامی فلسفہ تک نارسائی

قدیم، بالخصوص حکماء اسلام کی کارنوں تک ان کی رسائی نہیں ہو سکی اور ہو بھی کس طرح سکتی تھی۔ دانشمندان یورپ نے قرون وسطیٰ کے مسیحی مفکرین کی تفکیری سرگرمیوں کو جہالت کے پشتارہ سے تعبیر کیا تھا۔ ان کی تقلید میں متجددین روزگار نے علوم عقلیہ میں افاضل اسلام کی سرگرمیوں کو ”کوہ کنندن و گاہ برآوردن“ و ”دقیانوسیت“ اور خدا معلوم کن کن مضحکہ خیز خطابات سے نوازا تھا۔ اندر خود مدارس میں معقولات (منطق و فلسفہ) کی تعلیم چند گھسی پٹی کتابوں تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ غیر کلاسیکی (غیر ابن سینائی) فلسفہ سے اعتناء کا سوال ہی نہیں تھا۔ فلسفیانہ سرگرمیوں کی وہ منظم پیشکش جو آج تحقیقی کاوش کی بدولت عام ہے، علمائے مدارس کے لیے لاطینی سے کم نہیں تھی، اور اگر ہوتی بھی تو اس کا پورا سرمایہ عربی میں ہوتا، جس کے

اوپر علامہ کو وہ قدرت نہیں تھی، جو انگریزی پر تھی۔

ظاہر ہے ان حالات میں، جب خود عربی مدارس کے اندر یہ انداز مفقود ہو تو پھر اس زمانہ کی یونیورسٹیوں میں کسی ”اسلامی فلسفہ“ کی تعلیم کا کیا سوال ہوتا۔ یہ تو جب ہے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی قائم ہوئی ہے، یہاں کے ارباب حل و عقل کو اس جانب توجہ ہوئی ہے، اگرچہ هنوز روز اول ہے۔

بہر حال ولایت جانے سے پہلے مسلم فلاسفی نیز متعلقہ علوم اسلامیہ کے ساتھ علامہ کے اعتناء کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسلامی فلسفہ کے ساتھ اعتناء

مگر یہ بات بھی ایک اعجوبہ سے کم نہیں کہ ولایت پہنچ کر انہوں نے پی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے جو موضوع منتخب کیا وہ اسلامی فلسفہ ہی تھا، اور اس کاوش کو انہوں نے

“Development of Metaphysics in Persia”

کے عنوان سے سیونخ میں پیش کیا۔ مگر جس بنیادی سرمایہ کی مدد سے انہوں نے یہ مقالہ فضیلت مرتب کیا، وہ یا تو فضائے یورپ کی ”تحقیقات ائمہ“ پر مشتمل تھا، یا پھر مفکرین اسلام کے وہ چند اصل کتب و رسائل تھے، جن کا ان کے یورپی اساتذہ نے مشورہ دیا تھا اور جس سے انحراف ان کے لیے بمنزلہ الحاد تھا۔ اس کے بعد اس نام نہاد ”فلسفہ عجم“ کی علمی و تحقیقی حیثیت کسی مزید قبصرے کی محتاج نہیں رہتی۔ چنانچہ جب بزم اقبال لاہور نے اس کتاب کا نیا ایڈیشن شائع کیا۔ تو پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف نے (جو اقبال کے استاد میک ٹیگرٹ ہی کے شاگرد تھے، اور جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں عرصہ دراز تک فلسفہ کے پروفیسر اور صدر شعبہ رہے تھے اور اس لیے اسلامی فلسفہ سے فی الجملہ واقف ہو چکے تھے) اس نئے ایڈیشن کے پیش لفظ میں لکھا:

“In his observations regarding Al-Farabi, Ibn-Maskawaih and Ibn-Sina, he has more or less echoed the views of early Western

Orientalists and has denied these great thinkers, the credit for originality and deviation from Neo-Platonism. There is no doubt that if he were to rewrite this work, he would have differently evaluated their philosophical efforts."

لیکن بدقسمتی سے علامہ کو یہ موقع کبھی نہیں ملا۔ بہر حال اس کتاب کا اصل انگریزی ایڈیشن اس قبح و تمہر کا آئینہ دار ہے جو علامہ کو اسلامی فلسفہ میں حاصل تھا۔

بعد میں علامہ نے اس کوتاہی کے ازالے کی کوشش بھی کی :
۱۔ ذاتی مطالعہ سے بھی، اور ۲۔ ہم عصر افاضل سے رجوع کر کے بھی۔

ذاتی مطالعہ کی عدم کفایت

ذہنی سرگرمیوں اور منازلِ عمر میں چولی دامن کا رشتہ ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اگر کسی فاضل نے کسی علم کا کوئی "سن" بچپن میں حقیقاً سبقاً پڑھا ہو تو جوانی میں اس کی "شرح" بڑے نشاطِ خاطر کے ساتھ پڑھ لے اور اگر اس "شرح" کے مغلقات اور نقایق و غوامض کی توضیح پر مشتمل کوئی حاشیہ ہو [جیسے "شرح تجرید قوشچی" پر "حاشیہ قلبیہ" یا "حاشیہ جدیدہ" یا ان حواشی پر مرزا جان شہرازی یا ان کے تلامذہ کے "حواشی علی الحواشی"] یا اسی موضوع پر کوئی دوسری تصنیف ہو [جیسے صدرائے شہرازی کی "شرح ہدایۃ الحکمتہ" کے بعد حکمت العین] یا مثلاً ہر گسان کی "Time and Free will" کے بعد ایس۔ الکزنڈر (S. Alexander) کی "Space, Time and Deity" تو پیرائے سالی میں بھی اس کے اخذِ مطالب میں کوئی تکلف نہ ہوگا۔ لیکن اگر پیرائے سالی میں اسے کسی ایسے موضوع کا شاہکار پڑھنا پڑے، جس کے بنیادی مقدمات بھی اس نے نہ پڑھے ہوں تو اس پر صبر حاصل تبصرہ تو درگزار، اس کے مقاصد و مطالب سے فی الجملہ آشنائی بھی مشکوک ہے۔

مثال کے طور پر اگر ملا محمود جونپوری کو جنہوں نے ”شمس ہازغہ“ میں میر باقر داماد کے ”نظریہ حدوث دہری“ کے بزعم خود پر خجے اڑائے تھے، کسی ہم عصر یورپی فلسفی کی کسی تصنیف کا ترجمہ مل جاتا، تو اس کی تنقید و تنقیص کا تو کیا مذکور، اس کے سمجھنے میں بھی دانتوں کو پسینہ آجاتا۔ وہ شیخ محب اللہ الہ آبادی کی ”تسویہ“ کا جس سہولت سے رد لکھ سکتے تھے، ڈیکارٹ یا سپنوزا کے کسی شاہکار پر اس سہولت سے تبصرہ نہ فرما سکتے۔

اور کچھ ایسی ہی صورت حال علامہ کے ساتھ پیش آئی۔ انہوں نے حنا تھا کہ امام رازی نے ”مسئلہ زمان“ پر اپنی کتاب ”المباحث المشرقیہ“ میں بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ مگر جب اس کے پڑھنے اور سمجھنے میں تکلف ہوا، تو پہلے تو سید سلیمان ندوی سے اس کتاب کی کمیابی کا شکوہ کر کے ”زمانہ“ کے باب میں امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلمبند کر کے ارسال فرمائے کی درخواست دی اور بعد میں انہیں اطلاع دی:

”امام رازی کی مباحث مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں“۔

معلوم نہیں سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجا یا نہیں، اور اگر بھیجا بھی ہو تو علامہ اس سے کوئی استفادہ نہ کر سکے اور نہ ہی اپنے ذاتی مطالعہ سے کچھ اخذ کر سکے، کیونکہ نہ تو ”خطبات“ میں اس کی کوئی شہادت ملتی ہے اور نہ ہی ”خطبات“ کے اردو ترجمہ میں جو ان کی حک و اصلاح کے بعد شائع کیا گیا تھا، اس استفادے کا کوئی اشارہ ملتا ہے اور نہ ہی آخری زمانہ کے کلام میں اس کا کوئی الام نظر آتا ہے۔

یہی حال ”شرح مواقف“ کا ہے جس کے مطالعہ کی وہ سید صاحب کو اپنے مکتوب مورخہ ۳ ستمبر ۱۹۳۳ میں اطلاع دیتے ہیں:

”شرح مواقف دیکھ رہا ہوں“۔

مگر اس سے استفادہ کی بھی کوئی ادنیٰ جھلک ان کے یہاں نہیں ملتی۔

اس سے زیادہ دلچسپ قصہ ”اتقان العرفان“ سے استفادے کا ہے۔ غالباً سید صاحب نے ”مسئلہ زمان“ کے سلسلے میں مفکرین اسلام کے خیالات سے واقف ہونے کے لیے دوسری کتابوں کے علاوہ مولانا برکات احمد صاحب ٹونکی کے رسالہ ”اتقان العرفان“ کا بھی مشورہ دیا، جو انہوں نے ایک دوست کی مدد سے حاصل کر لیا۔ علامہ نے اس رسالہ کو پڑھا اور سمجھا۔ مگر کیا سمجھا، یہ خود انہیں سے سنتے۔ اپنے اگلے مکتوب میں فرماتے ہیں:

”مولوی سید برکات احمد مرحوم نے دھر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔“

فی المعجب! علامہ نے اس تدقیق کو بیک جنبش قلم مولانا برکات احمد مرحوم کی طبعزاد قرار دے دیا، حالانکہ ”دھر“ اور ”زمانہ“ کی یہ تدقیق بہت قدیم ہے۔ مولانا برکات احمد سے کوئی سات سو سال قبل امام رازی نے ”المحصل“ میں اس کا حوالہ دیا تھا۔ نیز ”مباحث شرقیہ“ میں اس تدقیق کو انہوں نے (امام رازی نے) شیخ بوعلی سینا کی طرف منسوب کیا ہے جو مولانا برکات احمد صاحب سے کوئی ایک ہزار سال پہلے تھا۔ لیکن یہ تدقیق غالباً شیخ بوعلی سینا سے بھی پہلے کی ہے، کیونکہ اسی طرح کی ایک تدقیق نو فلاطونی فلسفی دمشقوس (Damascius) کے یہاں ملتی ہے اور اسی سے فلاسفہ اسلام کے یہاں آئی۔ مگر علامہ ہیں کہ اسے مولانا برکات احمد کی طبع زاد فرما رہے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا برکات احمد اپنے اکابر کی تبعیت میں خود اس تدقیق کے منکر بلکہ اس سے بیزار اور درپٹے ابطال ہیں۔ وہ مسئلہ زبان کی مشکلات کو کہہ کرینگے؟ وہ تو اس تدقیق کا بار بار حوالہ دے کر مسئلہ کی مشکلات کو اور بڑھاتے ہیں، نا آنکہ زمانہ کے (وجود خارجی کے) تنازین تھک کر اپنے دعوے ہی سے دستبردار ہو جائیں۔ ان کے (مولانا برکات احمد کے) آخری الفاظ ہیں:

”فان القول بالشر بافواہم۔“

[کیونکہ ”دھر“ کا قول انہیں (زمانہ کے وجود خارجی کے مدعیوں) کے منہ سے نکلا ہوا قول ہے]

اس خوش فہمی کی وجہ ظاہر ہے کہ سنہ ۲۸-۳۳-۱۹۳۵ء ان کی ہختگی فکر کا زمانہ ہے جبکہ یورپی فلاسفہ ہیگل، برگسان، آئن سٹائن وغیرہ شعوری طور پر ان کے دل و دماغ میں رچ بس چکے تھے اور ان کا انداز فکر ان پر غالب آچکا تھا۔ حکمائے اسلام کے افکار کے اخذ و ادراک کے لیے جس فحشی پس منظر کی ضرورت ہے، ان کے پاس برائے نام ہی تھا۔

علامہ کی علمی صلاحیت مسلم، مگر ہر کام کے لیے عمر کی ایک مخصوص منزل ہوا کرتی ہے اور یہی بنیادی سبب ہے ان کے اکثر تسمعات کا۔

رہنماؤں کی منزل نا شناسی

دوسری وجہ ان کی خوش فہمی تھی جو اکثر غلط فہمی پر مبنی ہوا کرتی تھی۔ انہیں بعض معاشرین کے ساتھ غیر معمولی عقیدت تھی اور وہ انہیں علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد کہا کرتے تھے۔ مگر ”ہر مردے و ہر کارے“ اور یہ خوش فہمی انہیں اتنی تحقیق کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ یہ افاضل کن ”علوم کی جوئے شیر کے فرہاد“ ہیں اور کن علوم میں انہی کی سطح پر ہیں۔ وہ ان درسگاہوں کے فارغ التحصیل فضلاء سے بھی اپنے پسندیدہ علوم میں تبصر و دستگاہ عالی کی خوش فہمی میں مبتلا تھے، جہاں سے ناسراد ”معقولات“ کو دیس نکلا ملا تھا۔ مثلاً انہوں نے اپنے ایک خط میں لکھا تھا:

”شمس بارغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمانہ خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے کہ لا تسبوا الدھر الخ۔“ کہا حکمائے اسلام میں سے کسی نے

یہ منصب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں
ملیکی۔

۱۔ ”صدرا“ اور ”شمس بازغہ“ اس زمانہ میں کوئی نادر و
نایاب کتابیں نہیں تھیں۔ دریں نظامی کی مطولات میں مشمول تھیں
اور اعظمی گنہ تو علوم اسلامیہ کا مرکز تھا۔ کڑوں گڑوں میں مدرسے
تھے، جہاں اس وقت ان کتابوں کے سیکڑوں نسخے ہوں گے۔ خود
دارالمصنفین میں بھی ان کتابوں کے متعدد مطبوعہ اور مخطوطہ
نسخے ہونگے۔ مگر مصیبت یہ تھی کہ مکتوب الہد انہیں ہاتھ
سے چھونا بھی ناجائز سمجھتے تھے، ورنہ اقبال کے خط کا جواب
کوئی ایسا مشکل مسئلہ نہ تھا، کیونکہ دونوں کتابوں (”صدرا“
اور ”شمس بازغہ“) میں مسئلہ زمان کی بحث کے آخر میں اس
منصب کو کہ ”زمان واجب الوجود ہے“ مرجوح اور ضعیف بتایا
کیا ہے اور اس کا رد بھی لکھا ہے۔

۲۔ خیر یہ تو نامراد معقولات کی بات تھی۔ مگر حدیث
لاتسبوا اللہ کے ذریعہ ”تالہ زمان“ پر استدلال کے لیے مکتوب الہ
نہ منع نہ فرما کر اچھا نہیں کیا۔ یہ حدیث تو صحاح ستہ کی
اکثر کتابوں میں مذکور ہے۔ اس پر خاموشی اختیار کر کے اور
اس کے صحیح معنی نہ بتا کر انہوں نے مائل کو ہٹکنے کے لیے
آزاد چھوڑ دیا۔ والی اللہ المشتکی!

۳۔ رہا تیسرا سوال کہ ”کیا حکمائے اسلام میں سے کسی
یہ منصب اختیار کیا ہے؟“ تاریخ فکر اسلامی کا بڑا مشکل
سوال تھا۔ مگر غالب ظن یہ ہے کہ اگر علامہ خود کاوش و
تحقیق سے کام لیتے تو شاید زیادہ مفید نتائج پر پہنچ سکتے تھے۔
مگر برا ہو خوش فہمی کا کہ نہ خود کوئی مشر نتیجہ اخذ فرما
سکے اور نہ یہ عقیدت مفرطہ ہی کسی کام آسکی۔ ان کی بنیادی
غلطی یہی تھی کہ

آنچه خود داشت زیگانه تناسی کرد

اسی طرح انہوں نے پیر محمد علی شاہ گولڑوی سے بھی مسئلہ زبان کے متعلق شیخ ابن عربی کے خیالات معلوم کرنا چاہے تھے، کیونکہ پیر صاحب اپنے وقت کے جامع شریعت و طریقت شیخ تھے اور علوم ظاہری و باطنی دونوں میں دستگاہ عالی رکھتے تھے۔ علامہ کا انداز فکر کچھ اس طرح کا تھا:

* چونکہ پیر صاحب تصوف کے اسرار و رموز کے محرم راز ہیں،

* اس لیے شیخ اکبر کے افکار پر بھی علی وجہ البصیرہ خبرۃ تامہ رکھتے ہونگے،

* اس لیے ”فتوحات مکیہ“ کی تعلیمات کے بھی دانائے رموز ہونگے،

* اس لیے شیخ اکبر نے ”فتوحات مکیہ“ کے اندر مسئلہ زمان کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی شرح و توضیح علی وجہ الکمال کر سکتے ہیں۔

لیکن

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجنے کا وعدہ بھی کر لیا، بلکہ ڈھائی تین سال بعد بھیج بھی دیا، مگر پیر صاحب نے علامہ کے خط کو درخور جواب تک نہ سمجھا۔

اس قسم کا ایک واقعہ رسالہ ”غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و المكان“ کے سلسلے میں رونما ہوا۔ ”مسئلہ زمان“ کے ساتھ اقبال کی غیر معمولی دلچسپی کے پیش نظر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں ایک رسالہ دیا تھا، جس کا نام ”غایۃ الامکان فی درابہ الزمان“ بتایا تھا اور کہا تھا کہ یہ عراقی کی تصنیف ہے۔ علامہ اس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے اور ”خطبات“ کے تیسرے اور پانچویں لیکچر میں عراقی کی طرف مبنیوب کر کے اس کا خلاصہ نقل کر دیا

ان کے متبعین نے بھی اس انتساب پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کی، چنانچہ پروفیسر خلیفہ عبدالحکیم نے ”فکر اقبال“ میں اور ڈاکٹر رضی الدین صلیقی نے ”اقبال کا تصور زمان و مکان“ میں اس توضیح کو عراقی ہی کی طبع زاد بتایا۔

بعد میں دوسرے فضلاء نے بھی اسے ایک حقیقت واقعی سمجھ لیا، حالانکہ اس کی وجہ سے بڑی الجھنیں پیدا ہو گئیں، چنانچہ دہلی یونیورسٹی میں جب ڈاکٹر آہوجہ نے عراقی پر اپنا مقالہ فضیلت مرتب کیا تو اس بات کی تحقیق کی، مگر کہیں بھی انھیں اس مزعومہ ”رسالہ عراقی“ کا سراغ نہ مل سکا۔ اسی طرح جب ڈاکٹر سعید نفیسی نے ”کلیات عراقی“ کو ایڈٹ کیا تو انھیں بھی اس کا کہیں پتہ نہ چلا۔

لہذا اس کے درپے تحقیق و جستجو ہونا فطری تھا۔ سنہ ۱۹۶۰ء کے قریب راقم الحروف کو راجپور جانے کا اتفاق ہوا۔ میں اس زمانہ میں ”اقبال کے تصور زمان“ کے سلسلہ میں جو کچھ لکھ رہا تھا، وہاں رضا لائبریری کی فہرست کتب فارسی میں اس عنوان سے ملتے دو رسالوں کا نام ملا۔ نکلا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ مضون وہی ہے جو اقبال نے خطبات میں عراقی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، مگر مصنف کا نام مختلف تھا یعنی عین القضاة سید (علی) ہمدانی۔ یہ دو شخصیتیں ہیں: ایک ابو الفضائل عین القضاة عبد اللہ بن محمد المیانجی اور دوسرے امیر سید علی بن شہاب الدین بن محمد الہمدانی۔ ہمدانی دونوں ہیں اور عراقی بھی ہمدانی ہیں۔ امیر سید علی ہمدانی نے تصوف میں رسائل کی ایک کثیر تعداد لکھی ہے، مگر اس کثرت تعداد کے باوجود نہ تو ان میں اس عنوان کا کوئی رسالہ ہے اور نہ ان میں سے کسی کے نام میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا موضوع ”مسئلہ زمان و مکان“ ہوگا۔

عین القضاة ہمدانی اپنے تلمذ کے اعتبار سے فلسفی مزاج صوفی معلوم ہوتے ہیں۔ بیہقی نے ”تنہ صوان الحکمة“ میں لکھا ہے کہ

وہ امام غزالی کے برادر اصغر احمد غزالی کے اور فلسفی شاعر و
ہمدان عمر خیام کے شاگرد تھے۔ اس لیے گمان ہوا کہ
انہوں نے فلسفہ کے اس مطلق مسئلے پر خامہ فرسائی کی ہوگی۔
لیکن اگر وہ اسی فلسفیانہ مزاج کے تھے تو شاید ان کی کسی
دوسری کتاب میں اس انداز تفکر کی جھلکی مل جائے۔ ان کی
”زبدۃ الحقائق“ مشہور ہے۔ شاید اس کتاب کی تقلید پڑوہی ہی کی
بنا پر قبستان کے باطنی النحلہ امیر معشم ناصرالدین اس سے متاثر تھا
اور اسی وجہ سے اس نے مجدد فلسفہ خواجہ نصیرالدین طوسی سے
اس کی شرح لکھنے کی فرمائش کی تھی۔ محقق طوسی کی ”شرح زبدۃ
الحقائق“ تو نہیں مل سکی، مگر شیخ بندہ نواز گیسودراز نے اس پر
جو شرح لکھی تھی، وہ مل گئی مگر اس میں ”زمان“ و ”مکان“
کی کوئی بحث ہی نہیں ہے۔

ہراتی کی ”لمعات“ میں بھی ان مسائل سے کوئی تعرض نہیں
کیا گیا، لہذا تھک کر یہ کاوش ہی چھوڑ دی۔

مگر جس زمانہ میں علامہ پیر مہر علی شاہ اور مسٹر عبداللہ
چغتائی کو کمال قیقن کے ساتھ لکھ رہے تھے کہ زیر بحث رسالہ
اور اس میں مذکور توضیح عراقی کی طبعزاد ہیں، اسی زمانہ میں
ایک ایرانی فاضل مرزا عبدالحسین مونس نعمت اللہی نے ”رسائل شاہ
نعمت اللہ“ کے ساتھ زیر بحث رسالہ کو بھی شائع کر دیا۔ ادھر ایک
اور فاضل احمد منزوی نے فارسی مخطوطات کی ایک مبسوط فہرست
ب عنوان ”فہرست نسخائے خطی فارسی“ شائع کی اور اس میں اسی کتاب
کے کوئی سترہ نسخوں کا ذکر کیا۔ اسی دوران میں مختلف
کتب خانوں کے فہرست نگاروں نے اس سلسلے میں صوفیا کے تذکروں
میں مولانا جاسی کی ”نفحات الانس“ اور حاجی خلیفہ کی ”کشف
الظنون“ کھنگال ڈالیں، جس سے معلوم ہوا کہ

۱۔ رسالہ کا صحیح نام ”غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و المكان“
ہے، اور

۲۔ مصنف کا نام ”شیخ محمود الاخشوی ہے (یوار قلم قلع اللہ)
محمود بن خداداد استہی)

مولانا کشمیری کا علمی تجربہ، علم حدیث میں ان کا پایہ عالی اور علوم متداولہ میں ان کی دستگاہ عالی حقیقت مسلمہ ہے، مگر ”کتبیات“ (Bibliography) کا فن ایک بالکل ہی جداگتہ علم ہے۔ ضروری نہیں کہ ایک عظیم الشان عمارت تعمیر کرنے والا انجینیر کل نقشہ کی مختلف اقسام میں بھی امتیاز کر سکے کہ

ہر مردے و ہر کارے

نظریات تراشی

علامہ اقبال کے تسامعات کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ وہ صحیح معلومات کی کوتاہی طلب کی تلافی خود ساختہ نظریات سے کیا کرتے تھے اور پھر اس پر بڑی بلند فکری عمارتیں تعمیر فرماتے، جو

”ان او عن البوت لبث العنکبوت“

کا مضائق ثابت ہوتیں۔ مثلاً انہوں نے ایک نظریہ یہ تراشا تھا کہ

”The spirit of the Quran was essentially anti-classical“

[قرآن کی روح بنیادی طور پر ”کلاسیکیت یزار“ (یا ”مخالف یونانیت پسندی“) ہے]

انہیں اس نظریہ کی صحت پر اتنا شدید اصرار تھا کہ وہ بڑے خود اسے واضح بالذات اور مستغنی عن الثبوت سمجھتے تھے۔ پھر اس پر انہوں نے قیاسات کی سربفلک عمارتیں قائم فرمائیں۔ مثلاً

”اس حقیقت کو نہ سمجھتے ہوئے کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر کلاسیکیت یزار (مخالف یونانیت پسندی) ہے اور یونانی

متفکرین پر پورا اعتماد کرتے ہوئے مسلمانوں میں پہلا رجحان و میلان یہ پیدا ہوا کہ وہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھیں۔“

دوسری جگہ فرماتے ہیں :

”قرآن کے ابتدائی طالب علم قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر یونانیت بیزار ہے، دو سو سال لگے۔“

اس اصرار بیجا کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اسلامی ثقافت کو یونانی علوم کی افادیت سے مایوسی کا نتیجہ قرار دیا۔ فرماتے ہیں :

”قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھنے اور سمجھنے کی اس کوشش کا نتیجہ، ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اسی ناکامی کے نتیجہ میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح جلوہ گر ہوئی۔“

غرض علامہ کے نزدیک اسلام میں مختلف علوم حکمیہ کی یونانی فکر کے خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کا نتیجہ تھی۔ فرماتے ہیں :

”یہ اشاعرہ کی مابعد الطبیعی تفکیر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں نمایاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر قبصرہ کیا۔“

ان میں سے ہر دعویٰ تاریخی حقائق کے ساتھ دست و گریبان ہے۔ مگر نہ تو اقبال کو اس بات کے دیکھنے کی فرصت ملی اور نہ عقیدتمندان اقبال کو کورانہ عقیدت نے اس پر ناقدانہ نظر ڈالنے کی اجازت دی، حالانکہ ان میں سے ہر دعویٰ کی سخافت اظہار من الشمس ہے کیونکہ

۱۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ قرآن کریم کے ابتدائی طالب علم صحابہ کرام تھے (پھر تابعین اور پھر تبع تابعین) اور وہ قرآن حکیم

کو معض قرآن یا ارشادات نبوی کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ ان میں سے کوئی بھی یونانی فلسفہ کا واقف کار نہ تھا۔ ابھی تو خود یونانی فلسفہ بھی مسلمانوں میں متعارف نہیں ہوا تھا۔ یونانی حکمت تیسری صدی عجمی میں بعہد خلیفہ المامون عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئی۔

۲۔ قرآن کی روح جس کے لیے انسان کو تخلیق ہوئی، جسکی یاد دہانی کے لیے انبیاء و رسل مبعوث ہوئے جس کے ابلاغ کے لیے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جہاد سیفی کے لیے مامور ہیں، جسے خود شارع علیہ السلام نے متعین کر دیا ہے، اور جو اسلام اور کفر کے مابین فارق ہے، ”توحید عبودیت“ ہے جو ”کلاسیکیت“ (یونانیت پسندی) اور ”کلاسیکیت یزاری“ دونوں سے بلندتر ہے

۳۔ اسلامی ثقافت کی حقیقی روح اس کی ”شرک یزاری“ ہے جو مظاہر کائنات کے سامنے کھڑا کرانہ اور بھیک مانگنے کے بجائے اس کی ”تسخیر“ کا حکم دیتی ہے۔ یہی تسخیر کائنات کا جذبہ اسلام کے علوم حکمیہ کا سرچشمہ ہے اور ہر شخص جانتا ہے کہ تسخیر کائنات کا یہ جذبہ اور اس کا سرچشمہ یعنی شرک یزاری نہ یونانی فلسفہ میں توغل و مشغولیت مفرطہ کا نتیجہ ہے اور نہ اس کی افادیت سے مایوسی کا۔

۴۔ اسلامی علوم کا آغاز و ارتقا یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کا صداق نہیں ہے، بلکہ اس کی اصلاح اور اس میں چار چاند لگانے کے مترادف ہے۔ کش علامہ Evolution اور Revolution کا فرق کماحقہ ملحوظ رکھتے۔

بہر حال

الف۔ اشاعرہ کی مابعدالطبیعیاتی تفکر معتزلہ سے ماخوذ ہے اور اعتزال ”یونانیت یزاری“ کا نام نہیں ہے۔ امام ابوالحسن الانعری نے اعتزال کے مخصوص معتقدات یعنی عقیدہ خلق قرآن،

انکار رویت الہی، انکار صفت باری وغیرہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، مگر ان کا مابعدالطبیعی سرمایہ لے کر فرقہ اہل سنت و الجماعت میں شریک ہوئے تھے۔ اس لیے اشاعرہ کی مابعدالطبیعی تفکیر یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت نہیں ہے۔

ب۔ رہی یونانی منطق پر تنقید تو ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ ”فلسفہ عجم“ کے فاضل مصنف نے مسلمانوں کی علمی و حکمی سرگرمیوں کی تفصیلی تاریخ کو درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ ارسطو کی منطق عبداللہ بن المقفع کے زمانہ سے (جس نے پہلی مرتبہ ارسطو طالسی منطق کی پہلی تین کتابوں قاطیغورباس (Categories) باری ارسیناس (Pari Hermensticae) اور اناطوطبقائے اوئی (Analyticae) نیز فرفوربوس (Porphyry) کی ايسالمخوفی کو عربی میں ترجمہ کیا تھا) ”سام العلوم“ کے شارحین، بلکہ ”مرقاۃ المنطق“ کے فاضل مصنف مولانا فضل امام خیرآبادی کے زمانہ تک اسلامی سماج میں منطق کا واحد مصداق سمجھی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ اور بھی منطقی نظام تھے، جیسے متکلمین کا جو ”جل“ کہلاتا تھا، اشراقیہ کا (جس پر شہاب الدین مقتول کی ”حکمت الاشراق“ کا پہلا حصہ مشتمل ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ ابوالبرکات بغدادی نے بھی ”کتاب المعتبر“ کے پہلے حصہ میں ارسطو کے اقوال سے اختلاف کیا ہے مگر قاضی نور اللہ شوستری نے ”مجالس المؤمنین“ میں محقق طوسی کے تذکرہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے کچھ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ یہ اختلاف شیخ ابو علی سینا کے خلاف تھا نہ کہ ارسطو کے۔ غرض عہد اسلام میں منطق کی ترقی رہیں سنت ہے، متاخرین کے متقدمین سے اختلاف کا یا معاصرین کے حریفانہ تصادم افکار کا جو کسی طرح بھی یونانی منطق کے خلاف بغاوت کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ خود مسلمان منطقوں کی باہمی چشمک کا نتیجہ تھا۔

وطنی مزاج کی کارفرمائی

ان کے تصانیع کا ایک اور عامل قوی ان کا وطنی مزاج ہے جو افضل التفضیل (Superlative degree) سے کم ہر خود کو راضی

نہیں رکھ سکتا۔ مثلاً مسئلہ زمان کو امت مسلمہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال بتانا :

In the history of Muslim culture on the other hand, we find both in the realm of pure intellect and religious psychology, by which term I mean higher-Sufism, the idea, nevertheless is the possession and enjoyment of the infinite. In a culture with such an attitude, the problem of space and time becomes a question of life and death.²

اس قسم کے سخت اور غیر منطقی الفاظ استعمال کرنے سے پہلے انہیں یہ بھی دیکھ لینا چاہیے تھا کہ ان قرون کے مضمرات کیا ہیں اور ان کے دعاوی پر ان مضمرات میں سے کوئی حائق بھی آتا ہے یا نہیں۔

مخاطبین کی عقلیت پر غیر مشروط اعتماد

ایسا بھی خیال ہوتا ہے کہ "انہیں اپنے معاصرین و قارئین کی عقینت مفرطہ پر اور اس سے زیادہ ان کی سہل انگاری اور آرام پسندی پر بھی بے پناہ اعتماد تھا۔ کون گستاخ ہے جو ان کے ارشادات و فرسودات میں شک کرے گا اور اگر کرے بھی تو اپنے گونا گوں مشاغل سے کسے اتنی فرصت ہوگی جو ان دعاوی کی تصدیق کرتا پھرے یا ان میں مضر تسامحات کی نشاندہی کے لیے اپنے اوپر خواب و خور حرام کر کے غیر معروف و غیر متداول مآخذ کی چھان بین کرتا پھرے۔ مثلاً انہوں نے جہاں مختلف اسلامی علوم کے آغاز و ارتقاء کو یونانی حکمت سے اسلامی ثقافت کی مابوسی و یہ اطمینانی کا نتیجہ بتایا ہے، وہیں ریاضیات میں اس خود ساختہ نظریہ کی کارفرمائی کے سلسلے میں عجیب گلفشائیاں فرمائی ہیں :

"On the side of Mathematics, it must be remembered that since the days of Ptolemy (87-165 A. D.) till the time of Nasir Tusi (1201-74 A. D.) nobody seriously thought of the difficulties of

(1) Six lectures, p. 184

demonstrating the certitude of Euclid's Parallel Postulate on the basis of perceptual space. It was Tusi who first disturbed the calm which had prevailed in the world of Mathematics for a thousand years in his efforts to prove the postulate realised the necessity of abandoning perceptual of space. He thus furnished a basis, however slight for the hyper-space movement of our times.¹

علامہ کا یہ ارشاد گرامی تین دعووں پر مشتمل ہے :

۱۔ دنیاۓ ریاضیات پر یونانی حکیم و ہیئت دان بطلمیوس (Ptolemy) کے زمانے سے جو سکون طاری تھا، محقق طوسی نے پہلی مرتبہ اس میں تلاطم برپا کیا۔

۲۔ انہوں نے اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادره (Parallel Postulate) کی صحت کے اثبات کے لئے مکان (Space) کے روایتی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔

۳۔ اور پھر اس متبادل نئے تصور مکان کے ذریعہ عہد حاضر کی فضائے کثیرالجہات کی تحریک (Hyper space movement) کا آغاز کیا۔

لیکن سخت افسوس ہے کہ اس تبصرہ کے قلمبند کرنے میں علامہ نے اس ذمہ داری کو قطعاً نظر انداز کر دیا جس کی اس فاضل سے بجا طور پر توقع کی جاتی ہے جو

“Reconstruction of Islamic Religious Thoughts”

جیسے اہم موضوع پر اہل علم کے مجمع میں تقریر کرنے کے شرف سے نوازا گیا تھا۔

۱۔ کش وہ اس تاریخی حقیقت کو اتنی بیدردی سے نظر انداز نہ فرماتے کہ

(1) Six lectures, pp. 184-185.

» اسلامی عقلیت مسلسل ہمارا ہے جو اصولاً تو نزول قرآن کے وقت سے اور عملاً دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۷۷۵-۷۷۵ء) کے زمانہ سے ایک مستقل تسلسل کے ساتھ خوبتر کی تلاش میں بڑھتا رہا ہے۔“

محقق طوسی سے صدیوں پہلے افاضل اسلام کی سعی بہم سے دنیا کے ریاضیات میں بار بار تلاطم آچکا تھا۔

لیکن اگر اس ”تلاطم اولین“ سے ان کی مراد یہ ہے کہ یطلیموس کے بعد مسلمانوں میں خواجہ نصیرالدین طوسی پہلے فاضل ہیں جنہوں نے اقلیدس کے Parallel Postulate کو ثابت کرنے کی کوشش کی تو یہ ان کی شدید غلط فہمی اور کوتاہی مطالعہ (اصل عربی مأخذ و مصادر سے بغایتائی) اور ان سب سے زیادہ مستشرقین پر غیرمشروط اعتماد کا نتیجہ ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ محقق طوسی سے پہلے متعدد مسلمان ریاضی دانوں نے اس ”خطوط متوازی کے مصادر“ (Parallal Postulate) کو ثابت کرنے کی کوشش کی بھی اور اپنے اپنے خیال میں ثابت بھی کیا۔ ان میں سے تین فاضلوں کا نام اور ان کے کام کی تفصیل محقق طوسی نے اپنے ”الرسالہ الثانیہ عن الخطوط المتوازیہ“ میں دی ہے اور یہ رسالہ دائرۃ المعارف، حیدرآباد سے شائع ہو چکا ہے اور غالباً اس کا ایک مخطوطہ خود اقبال کے پیش نظر بھی تھا مگر انہوں نے اسے پڑھنے کی زحمت نہیں فرمائی۔ بہر حال یہ تین فاضل ہیں، عباس بن سعید الجوهری (زمانہ خلافت مامون الرشید یعنی محقق طوسی سے کوئی چار سو سال قبل) ابن الہثم (وفات ۸۴۳ء کے قریب یعنی محقق طوسی سے کوئی دو سو سال قبل) اور عمر خیام (وفات غالباً ۵۲۶ء یعنی محقق طوسی سے تقریباً سو سال پہلے) بلکہ عمر خیام نے جن مقدمات کی مدد سے اس مصادر کو ثابت کیا تھا، محقق طوسی نے ان میں سے دو مقدمہ اپنے وضع کردہ ثبوت میں لے لیے تھے جس کا انہوں نے اعتراف کیا ہے ”ایک اور چوتھے فاضل بھی ہیں اثیرالدین اسدی (فلسفہ کے متن متین ”ہدایۃ الحکمہ“

کے مصنف) انہوں نے جس طرح اس مصادره کو ثابت کیا ہے، اسے قاضی زادہ روسی نے اپنی ”شرح اشکال التامیس“ میں نقل کر دیا ہے (شرح اشکال التامیس کے مخطوطوں کی ایک تعداد ہندوستان اور یورپ وغیرہ کی لائبریریوں میں موجود ہے۔ عرصہ ہوا یہ رسالہ قسطنطنیہ سے شائع ہوا تھا، اس کا ایک نسخہ ہنوز مولانا آزاد لائبریری (عربی مطبوعات کے سیکشن) میں موجود ہے) اثیرالدین اسدی محقق طوسی کے معاصر متقدم بھی تھے۔ اور ان چاروں فاضلوں کی کوششوں میں جس فاضل کی کوشش دیانتداری کے ساتھ اس تعریف کی مستحق ہے کہ

”اس نے اس سکون میں جو دنیاۓ ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا کیا“

محقق طوسی کے بجائے ابن الہیثم کی کوشش ہے۔ اس نے اقلیدس کے تجویز کردہ مصادره کہ :-

”If a straight line cuts two other lines and the two interior angles on one side of the transversal are less than two right angles, the two straight lines, when sufficiently extended will meet one another.“

کے بجائے اس کے بدل کے طور پر حسب ذیل مصادره پیش کیا

”الخطان المستقيمان المتقاطعان لا هوا زيان خطأ و احداً مستقيماً“

(Two intersecting straight lines can not be parallel to one and the same straight line.)

اور پھر الہیثم نے آٹھ سو سال بعد برطانوی جیومیٹری داں پروفیسر نے اصول اقلیدس کا جو ایڈیشن مرتب کیا، اس میں اس بدل کو اپنے نام سے داخل کر دیا۔ اگلی صدی میں برٹش سائنس ایسوسی ایشن کے جلسہ میں لارڈ کیبل نے جو خطبہ صدارت پڑھا اس میں اس مذعومہ نئی دریافت کو [جو در حقیقت پروفیسر کا سرکہ تھا]

وقت کی اہم ترین دریافت قرار دیا اور فرمایا :

“My own view is that Euclid's Twelfth axiom in playfair's form of it does not need demonstration, but is part of our notion of space, of physical space of our experience which is the representation lying at the bottom of all external experience.”

اس کے بعد یہ فہمہ کرنا آسان ہے کہ اگر دنیاۓ ریاضیات میں کوئی تلاطم برپا ہوا تو اس شرف کا مستحق کون ہے، محقق طوسی یا ابن الہیثم۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔

۲۔ علامہ کا یہ خیال بھی قطعاً غلط اور بے بنیاد ہے کہ محقق طوسی نے اس مصادره کے اثبات کی کوشش میں مکان کے روایتی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ مندرجہ ذیل ملحوظات قابل غور ہیں :

(الف) محقق طوسی نے بھی جو اس مصادره کا ثبوت دیا ہے، وہ مکان کے روایتی تصور ہی پر مبنی ہے کہ فضا ”مشابہ الاجزاء“ ہے اور دو لفظوں کے درمیان ایک اور صرف ایک ہی خط مستقیم کھینچا جا سکتا ہے۔

(ب) انہوں نے ارسطاطالیسی، ابن سینائی فلسفہ کے جن متون مثلاً شیخ بو علی سینا کی ”کتاب الاشارات والتبہات“ کی شرح لکھی ہے اس میں عموماً ماقن کی غرض سے مکان کے ارسطاطالیسی تصور ہی کی مدافعت کی ہے۔ مگر ابھی آزادانہ تحقیق میں وہ ارسطاطالیسی ابن سینائی تصور کے بجائے ”بعد مجرد“ کے قائل ہیں۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ اس نئے تصور میں بھی ان کی کوئی انفرادیت نہیں ہے اور نہ انہوں نے اسے دریافت کیا ہے۔ ان سے پہلے ابوالبرکات بغدادی اور شیخ الاشراق بھی اسی کے قائل رہے ہیں جیسا کہ ان کے فلسفیانہ افکار کے دانائے راز اور ان کی ”تہجیر لالکلام“ کے شارح علامہ حلی نے لکھا ہے۔

۳۔ وہی علامہ کی یہ نکتہ آفرینی کہ محقق طوسی نے مکان کے روایتی تصور کو ترک کر کے ایک نیا متبادل تصور پیش کیا

اور اس کے ذریعہ عہد حاضر کی فضائے کثیر الجہات (Hyper-Space) کی تحریک کا افتتاح کیا، انتہائی طفلانہ ہے اور اپنے جامعین اور تاریخین کی غیر مشروط عقیدت مندی پر اعتماد بھجا کا نتیجہ ہے۔

واقعہ نفس الامری یہ ہے کہ خطوط ”متوازی کے مصادرہ“ (Parallel Postulate) کو ثابت کرنے کی کوشش کا (جس کی عہد اسلام میں سب سے آخر میں خواجہ نصیرالدین طوسی نے جرأت کی تھی) انجام نہ تو ”غیر اقلیدسی هندسہ (Non-Euclidean Geometry) کی پیدائش کا سبب بنا اور نہ ”غیر اقلیدسی مکان“ (Non-Euclidean Space) کے تصور کی ابتدا کا۔ ہاں اس کوشش میں ”ناکامی“ ضرور اس کا سبب بنی جیسا کہ اطالوی جیومیٹری دان Saccheri جب اس معاصر (Postulat) کو ”ثبوت بخلف“ (Rodgeio od absurdum) کے ذریعہ ثابت کرنے میں ناکام ہوا اور بجائے ”باطل“ نتائج برآمد ہونے کے معقول اور باہم متوافق (Self Consistent) نتائج کا انکشاف ہوا تو پھر کوئی تین چار سو سال بعد یورپی ریاضی دانوں - Riemann, Bolyai and Iabach-evsky نے اس ناکام کوشش کو ازسرنو شروع کیا جس کے نتیجہ میں اقلیدسی نظام هندسہ، جیسے متوافق بالذات (Self-Consistent) نظام ظہور میں آئے جو ”غیر اقلیدسی هندسہ“ کے نام سے موسوم ہوئے اور پھر مفکرین ریاضیات و طبیعیات نے ان کے لیے ”مکان“ (Space) کے غیر روایتی تصورات اختراع کیے جو (Non-Euclidean Space) کہلاتے ہیں جنہیں بعض لوگ غلطی سے (Hyper-Space) بھی کہتے ہیں، حالانکہ ”Hyper Space“ یا فضائے کثیر الجہات، سے مراد وہم لحظ کار کی اختراع کردہ ایسی فضا یا مکان ہے جو تین ابعاد (dimenusion) سے زیادہ ابعاد پر مشتمل ہو۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔

مگر سب سے زیادہ مصیبت یہ ہے کہ اقبال کی یہ گل فشائیاں جن پر ان کے شارحین نے سہر توہیق ثبت فرمادی ہے، محض ”نوائے شاعر“ نہیں ہیں۔ وہ، نیز ان کے شارحین اور موخر الذکر کے تلامذہ آج

اسلامیات کے محقق مستند اور ماهر خصوصی معجزہ جاتہ ہیں اور
اس طرح یہ اغلاط فاحشہ حقائق تقس الامری بن کر تھی نسق کا
سرمایہ علم و حکمت بن رہے ہیں جس کی قباحت مزید تعمیل و
توضیح کی محتاج نہیں ہے۔

منجیلہ طبقہ اس قباحت کو محسوس کر رہا ہے، مگر اس
کڑی کمان کو زہ کرنے کی ہمت کون کرے۔ شاید

مردے از غیب بروں آید و کارے بکند
وما ذلک علی اللہ بعزیز

●●●
(مجلہ علوم اسلامیہ ۱۹۹۳ء)



Ghori Researches : Rational Sciences in Islam - 8

Iqbal Studies

By

Shabbir Ahmad Khan Ghori

(Aligarh)

3183

Sh Oriental Public Library
Patna

غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ ۸

اقبالیہ

از
شیخ احمد خاں غوری
علیہ السلام

خدا بخش اورینٹل پبلیکیشنز لاہور، پاکستان